НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Ukrainian National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

ISSN 01306936

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK ART AND ETHNOGRAPHY

№ 1
2010

№ 1, 2010 (323)
січень–лютий

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ

Національна академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського

У журналі
CONTENTS

Спеціальна тема номера: Українське Закарпаття в історичному, етнокультурному та етнополітичному контексті

Issue's Special Topic: The Ukrainian Zakarpattia in the Historical, Ethnocultural and Ethnopolitical Contexts

Етнос. Культура. Релігія

Ethnos. Culture. Religion

Індекс 74328

Редакція не рецензує рукописи та не повертає їх

Редакція залишає за собою право редагувати та скорочувати матеріали

Редакція не завжди погоджується з думками авторів статей

Адреса редакції:

Київ, 01001
вул. Грушевського, 4,
тел. (044) 279-45-22
e-mail: etnolog@etnolog.org.ua
http://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації: серія КВ № 649 від 25.05.94

Підп. до друку 25.02.2010.
Формат 210 × 297/8.
Обл.-вид. арк. 16.

ЕТНОДЕМОГРАФІЧНІ ПРОЦЕСИ НА ЗАКАРПАТТІ (І – ПОЧАТОК ІІІ ТИСЯЧОЛІТТЯ)

Михайло Тиводар

УДК 323.11+314.1(477.87)

У статті розглянуто передумови та наслідки етнодемографічних процесів на теренах українського етноісторичного Закарпаття. Археологічні та писемні джерела засвідчують, що, починаючи із середини VI ст., у краї домінувало слов'янське, а з VIII–IX ст. – східнослов'янське та давньоруське населення. Вторгнення угорців не змінило етнічної ситуації в краї. Лише з XI ст. угорці почали включати терени етноісторичного Закарпаття до складу Угощини. Цей процес супроводжувався поселенням там німецьких колоністів, а з XIV ст. – поселенців на «волоському праві». У 1526 році після поразки угорських військ під Могачем до краю переселилася значна частина угорців. Дані переписів-ревізій XVIII ст. і переписів населення XIX–XX ст. розкривають перебіг етнодемографічних процесів в окресленому регіоні та процеси асиміляції українців-русинів угорцями й словаками. У результаті асиміляційних процесів українська етнічна територія на південних відрогах Карпат у 20–30-х роках XX ст. скоротилася до 22,3 тис. км^2.

Ключові слова: асиміляція, білі хорвати, Верхнє Потисся, етноісторичне Закарпаття, етнонім, етнос, Карпатська Україна, слов'яни, угорці, українці.

The article is about the prerequisites and consequences of the ethnodemographical processes within the Ukrainian ethnohistorical Zakarpattia. The archeological and written sources confirm that the Sclavinian population had been prevailing in the land from the middle of the 6th centurie till the 8th – 9th centuries when the Eastern Sclavinian and the ancient Rus tribes replaced the former people. The Hungarian invasion did not change the ethnical situation in Zakarpattia. Only since the 11th century the Hungarians had been occuping some lands of the ethno-historical Zakarpattia into Hungary of that time. This process was been accompanied by the settling of the German colonists there, while since the 14th century – of the settlers on the Walachian law. After the Hungarian army defeat near Mohács in 1526 a considerable part of the Hungarians transmigrated to the land. The materials of the 18th-cent. censuses-revisions and the 19th–20th-cent. censuses expose a flow of the regional ethnodemographical processes and a flow of the assimilative processes when the Hungarians and Slovaks had been incorporating the Ukrainians-Rusyns. As a result of the assimilative processes the Ukrainian ethnical territories on the southern Carpathian branches decreased to 22,300 km^2 in 1920s – 1930s.

Keywords: assimilation, White Croatians, the Upper Potyssia, ethno-historical Zakarpattia, ethnonym, ethnos, Carpathian Ukraine, colonization, Sclavinians, Hungarians, Ukrainians.

Простори українського етноісторичного Закарпаття майже повністю співвідносяться з Верхнім Потиссям, яке за сучасним адміністративно-територіальним поділом включає Закарпатську область України, Східну Словаччину, північні райони Саболч-Сатмарського комітату Угорщини, Сату Марського та Байя Марського повітів Румунії. Ще наприкінці XVIII – на початку XIX ст. територія українського етноісторичного Закарпаття майже повністю збігалася з територією Верхнього Потисся і займала площу 50 тис. км^2. До його складу входили Мармороський, Угочанський, Березький, Ужанський, Земплинський, Списький, Шариський, Абуй-Торнянський, Сатмарський, Саболчський, Гемерський та Боршодський комітати тогочасної Угорщини. Уже на кінець 30-х років XIX ст. площа етноісторичного Закарпаття зменшилася до 41,7 тис. км^2. Але ще в Саболчському, Сатмарському, Гемерському та Боршодському комітатах проживало від 3 тис. до 5 тис. русинів. На середину XIX ст. до територій, де переважало русько-українське населення, належали лише Мармороський, Угочанський, Березький, Ужанський, Земплинський і Шариський комітати. Їхня площа охоплювала понад 28,4 тис. км^2 [1, 12–14, XXI–XXX; 2, 105]. На кінець XIX – початок XX ст. територія етноісторичного Закарпаття зменшилася до 22,3 тис. км^2. Домінуюче русько-українське населення проживало лише в чотирьох східних комітатах: Ужанському, Березькому, Угочанському та Марамороському, площа яких ста-

новила 17,9 тис. км^2 [3, 5], на прилеглих до Ужанського комітату теренах Східної Словаччини (3,5 тис. км^2) та прилеглих до Мараморoського комітату просторах Сатмарського комітату (900 км^2) [3, 24; 4, 50; 5, 50].

Саме в цих межах українці етноісторичного Закарпаття прагнули в 1919 році возз'єднатися з Україною. Про це свідчить рішення з'їзду закарпатських русинів-українців від 21 січня 1919 року, у якому зазначалося: «Всенародні збори угорських русинів українців з дня 21-го януара 1919 року виказують з'єднати всіх русинів українців с комітатів Мараморош, Угоча, Берег, Унг, Земплин, Шаріш, Спіш и Абауторна и приручение русинами украинцями заселених земель до Соборної України» [6, 2—5].

У Гемерському, Боршодському, Саболчському та Сатмарському комітатах у 1810 році налічувалося лише 49,2 тис. україномовних мешканців. А в 1910 році тут нараховувалося 240 тис. греко-католиків, але з них лише триста осіб були україномовними [2, 111]. Саме за рахунок цих комітатів протягом XIX ст. відбувалося скорочення українських етнічних територій Закарпаття до вже названих 22,3 тис. км^2. Подальше скорочення окресленої території пов'язане з мадяризацією і словакізацією її мешканців. Так, у 1810 році в Земплинському, Шариському та Спиському комітатах проживало 195,7 тис. греко-католиків, з-поміж яких 185,2 тис. вважали себе русинами. А в Земплинському й Шариському комітатах ще в першій половині XIX ст. русини-українці були домінуючим етнічним компонентом [2, 111]. За підрахунками І. Коломійця, у 1900 році в Земплинському комітаті проживало 150 тис., у Шариському — 80 тис., у Спиському та інших комітатах — 25—30 тис. русинів-українців [7, 385—386].

Після Першої світової війни й розпаду Австро-Угорщини, згідно з рішенням Міжнародної конференції в Сен-Жермені від 10 вересня 1919 року, частина українського етноісторичного Закарпаття під назвою Підкарпатська Русь, площею 12 617 км^2, опинилася в складі новоствореної держави Чехословаччина [4, 4—5]. Територія Підкарпатської Русі нині майже повністю збігається з територією Закарпатської області, що охоплює 12,8 тис. км^2.

У 1938 році Карпатська Україна (колишня Підкарпатська Русь) зазнала чергових територіальних втрат. У результаті першого Віденського арбітражу (2.XI.1938) Карпатська Україна втратила 1523 км^2 (Ужгород, Мукачеве, Берегівський район) і в етнічно українських межах її площа становила 11 094 км^2. На цій території проживало 552 тис. осіб, з яких українців — 414 тис. (75,4 %), євреїв — 68 тис. (12,3 %), угорців — 27 тис. (4,9 %), чехів і словаків — 18 тис. (3,2 %), румунів — 13 тис. (2,3 %), німців — 9 тис. (1,6 %), інших — 0,3 % [8, 41]. У березні 1939 року Угорщина повністю окупувала Карпатську Україну, перейменувала її на Підкарпаття, зменшила її територію, віднісши міста Виноградів (Севлюш), Тячів і Солотвино до «матірної угорської держави». Натомість на заході до Підкарпаття було приєднано Собранецький округ із тридцять одним українським селом, які раніше входили до складу Словаччини. У результаті цих змін площа Підкарпаття становила 12 060 км^2 [9, 715; 10, 9; 11, 59].

15 липня 1939 року угорська влада здійснила перепис населення на Закарпатті. Отримані результати призначалися для службового користування. Їх, а також уточнені дані про площу, оприлюднили О. Бонкало, І. Гашпар та Л. Тіррінг. Площа тогочасного Закарпаття охоплювала 12 146 км^2, а загальна чисельність населення становила 671 962 особи, з яких 84,4 % — українці, 7,1 % — угорці, 4,2 % — словаки, 2,5 % — німці, 2 % — інші [11, 59; 12, 177; 13]. Згідно з тогочасним територіально-адміністративним поділом, до складу Закарпаття входило дванадцять округів: Рахівський, Тячівський, Хустський, Воловський (Міжгірський), Великосевлюський (Виноградівський), Іршавський, Мукачівський, Свалявський, Великоберезнянський, Перечинський, Ужгородський, Собранецький [12, 177].

У жовтні 1944 року колишню Підкарпатську Русь (Карпатську Україну) визволили радянські війська, у листопаді 1945 вона ввійшла до складу

Радянського Союзу, а 22 січня 1946 року було створено Закарпатську область у складі Радянської України, площею 12,8 тис. км^2. Незначне збільшення площі області відбулося за рахунок включення до неї Чопа з околицями.

Археологічні матеріали засвідчують, що території етноісторичного Закарпаття були заселені 1 млн років тому [14, 20]. На теренах Карпатського ареалу, що був зоною контактів різноетнічних племен, відбувалося формування ряду індоєвропейських етнічних спільнот. Однією з них була фракійська етнічна спільнота II–I тис. до н. е. У III – середині I ст. до н. е. провідну роль у житті Потисся відігравали кельти, а протягом I ст. до н. е. – на початку II ст. н. е. – даки. Під час Маркоманських воєн (160–180-і роки) у Карпато-Дунайський ареал проникли германські племена, у II–III ст. – сармати, з кінця IV – до середини V ст. – гуни, після розгрому гунів у 454 році – геніди, а з початку VI ст. – слов'янські племена [14, 282–283, 287, 292, 296–297, 304].

Проникнення слов'ян на терени етноісторичного Закарпаття датовано II–III ст. Вони були пов'язані з етнокультурними утвореннями носіїв черняхівської культури і культури карпатських курганів [14, 29–30; 15, 225]. Найбільше дискусій викликають пам'ятки культури карпатських курганів. Деякі вчені пов'язують її з етносоціальною групою карпів, що сформувалася на основі гето-дакійських традицій і домішків різноетнічних елементів. Згодом вони були асимільовані слов'янами і стали предками літописних хорватів. Так, культуру карпатських курганів пов'язують зі слов'янським етногенезом [16, 148–152]. Інші дослідники формування культури карпатських курганів пов'язують зі співжиттям гето-дакійських і слов'янських етнічних елементів, слов'янізацією гето-даків та формуванням тих рис культури карпатських круганів, які пов'язані зі слов'янськими старожитностями наступної історичної доби [15, 235]. Окремі науковці культуру карпатських курганів пов'язують із фракійським племенем костобоків, які населяли Верхнє Потисся та верхів'я Прута і Дністра [14, 301–302].

У часи Великого переселення народів кінця IV–V ст. найчисленнішими серед переселенців на етноісторичне Закарпаття були різноплемінні групи слов'ян, які тут зустріли попередніх слов'янських переселенців, залишки даків, гепідів, сарматів та ін. Уже в V ст. культура карпатських курганів зникає, а групи гето-даків не фіксуються. Можливо, вони відійшли на Прут, де спричинили розвиток культури карпатських курганів як давньослов'янської [17, 52; 18, 5]. Раптове зникнення культури карпатських курганів та зникнення гето-даків (як окремої етнічної спільноти), радше, пов'язане з їх слов'янізацією. Очевидно, у V ст. групи різноетнічного населення проживали на теренах етноісторичного Закарпаття вже в умовах етнокультурного домінування слов'ян. Це підтверджується тим, що в термінології полонинських українців-скотарів у Карпатах до наших днів збереглися дакофракізми «урда», «дзер», «поді шор», «ватра», «струнґа», «царок» та ін. [19, 10–13; 20, 67–68, 72, 78; 21, 40; 22, 57–58, 136, 193; 23, 233, 251–253, 387–389, 405–407].

Майже завжди при проникненні нових етнічних спільнот господарсько-культурні традиції місцевого населення, принаймні їх частина, передавалися прибульцям, які, засвоюючи їх швидше, адаптувалися до нового природно-географічного й соціального середовища. Змінюючи один одного, зазначені вище етноси не зникли безслідно. Кожен з них зі своїми господарсько-культурними традиціями ставав етнічним і культурним підґрунтям для наступного, який засвоював досягнення попередників, вносив щось своє у місцеву етнокультурну традицію, і так аж до появи в Східних Карпатах слов'ян.

Переселенські групи слов'ян відзначалися мобільністю, демократичністю суспільного й громадського життя. Це стимулювало слов'янізацію гето-даків та інших етнічних груп. Слов'янізація місцевого населення підтверджується й антропологічними матеріалами. Вивчення соматологічних, дерматогліфічних і одонтологічних ознак та аналіз груп крові доводять, що у формуванні українців карпатського антропологічного типу взяли активну участь гето-дакійські (давньофракій-

ські) морфологічні компоненти з їх динарськими ознаками [24, 18].

Угорські арехологи намагалися довести, що до приходу угорців Верхнє Потисся було «безлюдним» або мало незначну кількість населення. Археологічні дослідження 70–90-х років XX ст. спростували це. На цій «безлюдній» території лише в межах Закарпатської області виявлено понад п'ятдесят слов'янських поселень VI–IX ст., у тому числі вісім поселень VI–VII ст. У словацькій частині етноісторичного Закарпаття знайдено кілька десятків ранньослов'янських пам'яток, а в румунській частині – двадцять п'ять слов'янських поселень VI–IX ст. [14, 313–315].

Доба ранньослов'янських пам'яток VI–VII ст. – це час розквіту празької культури Потисся й Прикарпаття. Із середини VI ст. перебування слов'ян у Середньому Подунав'ї та Потиссі зафіксовано в писемних джерелах. Цими слов'янами були хорвати, які мешкали в Українських Карпатах і далі на захід уздовж Карпат аж до витоків річок Вісли й Одера. Вірогідно, у 560 році вони створили самостійне військово-політичне об'єднання («славінію») Велика Хорватія, яка була етнокультурною співплемінністю генетично споріднених племен [25, 134; 26, 3, 7, 8; 27, 93–94]. Перші відомості про хорватів залишив візантійський імператор Константин Багрянородний. Ведучи мову про переселення хорватів на Балкани, він зазначав, що частина їх залишилася на батьківщині й відома під назвою «білохорвати». Останні продовжували проживати на теренах Галичини й Верхнього Потисся [25, 19–20, 134; 28, 57–60, 84; 29, 164; 30, 434; 31, 78].

У 622 році після розгрому аварами військово-політичного об'єднання хорватів східна їх частина в Карпатах і на теренах етноісторичного Закарпаття розділилася на кілька етнотериторіальних співплемінностей. Загалом Верхнє Потисся в VI–VII ст. заселяли носії празької культури, тобто «білі хорвати». До археологічних пам'яток цієї доби в межах Закарпатської області відносяться поселення в Береговому, Чопі, Ужгороді, у селах Галоч, Холмок, Зняцеве, Буча, Блатне Ремети та ін. [14, 320; 32, 161]. Загалом ранньослов'янські пам'ятки Верхнього Потисся представлені поселеннями з дев'ятнадцяти місцезнаходжень. У Закарпатській області вони розміщувалися від верхів'я Тиси, у межиріччі річок Боржава й Серне, уздовж середньої та нижньої течії Ужа, а в Східній Словаччині – уздовж середньої течії Торіси. У кінці VII – протягом VIII ст. відбулося масове заселення Верхнього Потисся слов'янськими племенами [14, 316, 339, 345].

Давньослов'янські пам'ятки VIII–IX ст. також виявлені в низовинних і передгірських районах етноісторичного Закарпаття. Їх належність до східнослов'янського світу підтверджує майже повна ідентичність житла, посуду, поховальних обрядів і знарядь праці з тими, що виявлені на теренах Прикарпаття та Правобережної України [32, 161–162; 33, 31–34; 34, 313–318, 321–322]. Слов'янські старожитності VIII–IX ст. хронологічно пов'язані з більш пізнім списком східнослов'янських племен у «Повісті минулих літ», а тому їх пов'язують з культурно-історичним розвитком білих хорватів в українському Передкарпатті та Верхньому Потиссі. Білі хорвати на етноісторичному Закарпатті були компактною і стабільною співплемінністю. Поряд з ними проживали нечисленні групи аварів, які після розгрому у 803 році Аварського каганату слов'янізувалися так, що їх не можна вирізнити ні за могильниками, ні за поховальними обрядами [14, 342–343; 35, 12–14; 36, 180–185]. Загалом у VIII–IX ст. на просторах етноісторичного Закарпаття доволі стрімко зростала кількість поселень як у низовинах, так і в середньогір'ї та в північно-західних гірських районах. На сьогодні тут виявлено сто тридцять три давньослов'янських поселень та низку городищ, поховань і залізоробних центрів [14, 323, 336–337; 32, 74–82, 162–163, 170; 33, 34–35].

Після падіння Аварського каганату населені слов'янами землі етноісторичного Закарпаття опинилися під впливом чи в складі Болгарської

держави. Франкські хроніки згадували тут кілька місцевих, залежних від Болгарії ранньодержавних утворень [14, 342; 10, 48–49; 37, 192–193]. У VIII ст. у Верхньому Потиссі існував союз ободритів на річці Бодрог, що згадується в писемних джерелах під 824 роком, у Словаччині – Нітрянське князівство, південніше – Блатенське князівство, на території Трансильванії – два князівства [10, 48].

У 896 році угорські племена через Верецький перевал удерлися на Закарпаття. Анонімний автор хроніки «Ґеста Гунгарорум» писав, що, перетнувши сніжні гори (ідеться про Карпати), угорці зупинилися біля Мукачевого, а місцеві мешканці «злякались і добровільно підкорились Алмошу» [38, 27]. Але шлях від перевалу долиною Латориці позначений похованнями знатних угорських воїнів. У Верхньому Потиссі вже відомо понад тридцять місцезнаходжень таких одиничних і групових поховань [14, 356–357]. Крім того, західніше Ужгорода біля села Земплин Східнословацького краю виявлено багато поховань угорських воїнів та могилу їхнього вождя Алмоша, який загинув при спробі взяти штурмом Земплинське укріплення [37, 202–204]. Це свідчить, що місцеве слов'янське населення чинило організований збройний опір завойовникам. А оскільки організація військового опору вимагає наявності владних інституцій, то можемо припустити існування на теренах історичного Закарпаття певного політичного утворення. Народна традиція і автор хроніки «Ґеста Гунгарорум» пов'язують його з іменем легендарного князя (дуки) Лаборця [10, 47; 38, 27]. Деякі українські автори стверджують, що джерела не уточнюють, кого за Карпатами завойовували мадяри, що навіть «автор "Діяння угрів" [«Ґеста Гунгарорум». – *М. Т.*] нічого певного не повідомляє про підкорене мадярами населення» [39, 73–74]. Але це не так. Автор зазначеної хроніки наголошує, що біля Мукачевого проживали «місцеві жителі – слов'яни» [38, 27].

Окремі дослідники, не зважаючи на подібність матеріальної культури й говірок населення етноісторичного Закарпаття з тими, що поширені на Правобережній Україні, ставлять під сумнів його належність у VIII–IX ст. до східного слов'янства [39, 73]. Визначний чеський славіст Л. Нідерле вважав, що східні слов'яни у Верхньому Потиссі з'явилися задовго до IX ст. [40, 168]. А відомий український мовознавець Й. Дзендзелівський довів, що в говорах українців Закарпаття збереглося чимало рис, притаманних періоду східнослов'янської, і навіть спільнослов'янської, єдності [41, 5]. Український мовознавець М. Антошин строкатість говірок української мови Закарпаття пов'язував з тим, що край заселяли вихідці зі східнослов'янських племен хорватів, дулібів, уличів і тиверців. На його думку, це засвідчує гідроніміка Закарпаття, що має багато спільного з гідронімікою Прип'яті та Дністра. (Назви річок Пиня, Уж, Тур'я, що впадають у Прип'ять, є і на Закарпатті – Пиня, Мала Пиня, Уж, Тур'я; ріка Ірша в Київській області і ріка Іршавка та селище Іршава на Закарпатті й т. ін.) [42, 8]. У районі Токайських гір на теренах Угорщини східнослов'янські хорвати стикалися з південнослов'янськими хорватами. Усе це дає підставу стверджувати, що протягом другої половини I тис. простори Верхнього Потисся заселяла співплемінність білих хорватів, поряд з якими проживали незначні групи вихідців зі східнослов'янських співплемінностей тиверців, уличів, дулібів [37, 218–223].

Угорські племена недовго перебували в пониззі Латориці й Ужа. Жодне з них не залишилося в межах етноісторичного Закарпаття. Їх вабили рівнини Подунав'я, багатства країн Західної Європи й Візантії. Після відходу угорців землі етноісторичного Закарпаття протягом X–XI ст. були за межами інтересів угорської держави. Слов'янські пам'ятки X–XI ст. лише в Закарпатській області представлені городищами в Ужгороді і селі Вари (Боржавське городище), поселеннями біля сіл Дрисіна, Чинадієве, Червеневе, Ратівці, Осій, похованнями та керамічними виробами [32, 157–158]. За свідченням аноніма, Ужгородське укріплення було зруйноване 896, а Боржавське – 903 року [38, 27–28]. Доказом того, що на теренах

Верхнього Потисся проживали білі хорвати, може бути їх участь у походах київських князів на Царгород у 907 і 972 роках, прийнятті ними самоназви «русини» після походів Володимира Великого в Карпати в 981 і 992 роках [12, 68–70; 24, 21]. Із захопленням Києва варягами-русами в 930-х роках і утворенням Руської держави політонім «Русь» поширився на всю територію держави, а самоназва «русини» стала традиційною для її населення [39, 70, 74]. Після 992 року писемні джерела не згадують білих хорватів. Останні, очевидно, інтегрувалися в складі Київської Русі, прийняли самоназву «русини», «руські люди», утверджувалась їх руська етнокультурна самоідентифікація. Уже в 1031 році угорські аннали називали Імре — сина угорського короля Стефана І — «князем руським» [3, 6]. З цього приводу М. Грушевський писав про західні руські землі: «По всій імовірности се була Русь не тільки політична, а й етнографічна — остільки докладно вона відповідає пізнішим етнографічним границям» [43, 218]. Поширення політоніма «Русь» і етноніма «русини» пов'язується з можливим входженням етноісторичного Закарпаття до складу Руської держави.

Важливим є питання державно-політичної належності етноісторичного Закарпаття в IX–XI ст. С. Пап доводить, що на короткий час Верхнє Потисся опинилося в складі Руської держави Володимира Святославича. Це можливо, бо кордони Русі, Угорщини та Польщі сходилися біля укріплення Саліс (Соляний град), тобто біля нинішнього міста Солнок в Угорщині. А це означає, що землі Закарпатської області та Східної Словаччини входили до складу Русі [37, 219–221]. Ще за часів правління угорського короля Стефана І (975–1038) Тиса була прикордонною річкою Угорської держави.

Деякі історики, спираючись на повідомлення хроніки «Ґеста Гунгарорум», стверджують, що Верхнє Потисся перебувало під політичним контролем Болгарії часів царя Симеона (892–927), у період правління якого вона контролювала соляні копальні у верхів'ях Тиси й Мороша у Трансильванії. А угорський мовознавець М. Меліх навіть ім'я легендарного князя Лаборця виводив з тюркоболгарської мови. Окремі дослідники сфери впливу Болгарії поширюють майже на все етноісторичне Закарпаття (аж до річки Лаборець), у межах якого зафіксовано понад тридцять п'ять топонімів «Осой», що вважається результатом болгарських впливів. Інші автори доводять, що західна частина етноісторичного Закарпаття й Східна Словаччина перебували під впливом Великої Моравії часів правління Святопулка (871–894) чи навіть входили до її складу [10, 48–49; 24, 22; 39, 34–37; 43, 221–222; 44, 421–423; 45, 108–109; 46, 246–248; 47, 397–404; 48, 154–155]. Певною мірою це також підтверджує анонім, який писав, що в 903 році угорці взяли штурмом укріплення Боржава, яке належало болгарському царю Салану (Семеону) і полонили його вояків [38, 28]. З цього приводу С. Пап слушно зауважив, що панування візантійського обряду в русинів-українців етноісторичного Закарпаття, у тому числі Пряшівщини, заперечує входження територій Східної Словаччини до складу Великої Моравії. Якби це було саме так, то русини-українці сповідували б, як і словаки, католицизм, бо вже з кінця IX ст. у Великій Моравії домінувала католицька церква [49, 102–103].

У часи правління угорського короля Стефана І (997–1038) етноісторичне Закарпаття ще не входило до складу Угорської держави. У 1031 році було підкорено населені русинами території Нижнього й Середнього Потисся, а Стефан І призначив свого сина Емерика намісником цих земель з титулом «Князь русинів» («dux Ruizorum»). Згодом цю посаду обіймав брат короля Андрія І (1047–1060) Бейла, потім — майбутній король Соломон (1063–1047) та королі Коломон (1095–1116) і Алмош (1095). Емерик був намісником населених русинами Нижнього й Середнього Потисся, що творили «Руську марку» («Marchia Ruthenorum»). До її складу не входили території сучасної Закарпатської області та Пряшів-

щини [10, 277; 37, 260–262, 264–265, 277, 523; 43, 488; 50, 18–25; 51, 122–123]. Наявність значної кількості русинів у Середньому Потиссі підтвердив у 1092 році Собор угорського короля Ладислава в м. Забовч Саболчського комітату (нині — центр Гайдудорозької греко-католицької єпархії) [37, 277].

Отже, поширення етноніма «русини» на етноісторичному Закарпатті почалося лише з першої половини XI ст. Стійке збереження аж до XX ст. самоназви «русини», а також похідних від нього — «руська мова», «руська віра», «руська церква», «руський край», засвідчує досить високий рівень релігійної і етнічної консолідації та самоідентифікації русинів.

Захоплення угорцями Верхнього Потисся відбувалося поетапно. На початку XII ст. угорці закріпилися на рівнинних теренах, зокрема в Ужгороді, Мукачевому та Береговому. На кінець першої половини XIII ст. вони вже захопили всю територію Східної Словаччини та Закарпаття. Кордон між Галицькою Руссю й Угорщиною проходив по вершинах вододільного хребта. За часів правління Лева Даниловича (1264–1301) Галицько-Волинська держава контролювала частину етноісторичного Закарпаття від села Вишкове до Шариського комітату [10, 53]. Процес включення Верхнього Потисся до складу Угорщини засвідчено поширенням комітатського територіально-адміністративного устрою. Так, у 1202 році було створено Списький, у 1214 — Земплинський і Ужанський, у 1227 — Шариський, у 1262 — Угочанський, у 1263 — Березький, а в 1303 — Марамороський комітати [52, 25–26].

У ході утвердження влади угорських феодалів у містах і містечках з'явилися угорські поселенці, були засновані русько-угорські та угорські села в низовинних районах. Запрошені німецькі колоністи як ремісники й купці підселялися в міста й містечка та в руські села. Виключно німецьких поселень тоді не було створено [10, 56; 52, 66–67].

У березні 1241 року монголи через Верецький перевал удерлися у Верхнє Потисся. Увесь край, як і вся Угорщина, зазнав значних руйнувань. Монголи винищили багатьох угорських магнатів і шляхтичів. Королі почали запрошувати до країни магнатів-католиків і шляхтичів з Тиролю, Баварії, Італії, Балкан, надавали їм величезні маєтки з уже існуючими руськими селами. Вони прибували на етноісторичне Закарпаття без своїх селян. Під час монгольського завоювання Русі до Угорщини втік зять угорського короля чернігівський князь Ростислав Михайлович. Бейла IV передав йому у володіння населені русинами території від Мароморша до Шариша включно. Ними він володів протягом 1242–1263 років [37, 394–395; 39, 77–78].

Друга половина XIII ст. на етноісторичному Закарпатті позначена як природним, так і механічним приростом населення. Угорські королі заохочували до переселення німецьку шляхту, купців, ремісників і землеробів, які принесли із собою традицію «німецького права», згідно з яким поселенці отримували в спадкове користування наділи землі та сплачували оброк. Метою колонізації було поповнення кількості населення, яке зазнало втрат під час монгольського завоювання. Нових поселенців підселяли в уже існуючі села й містечка Березького, Угочанського, Ужанського, Списького та Шариського комітатів. У двох останніх вони становили більшість міського населення. У межах нинішньої Закарпатської області німецькі колоністи були зафіксовані в Береговому 1247 року, у Виноградові — 1262, а в 1326 році — у Сасові, Вишкові, Тячеві, Хусті, Довгім Полі та ін. [39, 78; 52, 31]. Умови «німецького права» приваблювали й русинів, які стихійно переселялися з Галичини в уже існуючі чи нові села. Особливо активно цей процес відбувався в XIV ст., коли було засновано села Порошкове, Люта, Чорноголова, Любовня, Ольшавиця та ін. Найбільше німців осіло в руських селах Мараморського й Угочанського комітатів [39, 64–65; 52, 40–46].

З метою забезпечення охорони північних кордонів країни та господарського освоєння гірських районів угорські королі на державних землях розміщували військових поселен-

ців на основі так званого «волоського права». Нові поселенці були приписані до замків, несли прикордонну службу та платили натуральні податки. Поселенці на «волоському праві» обирали собі старост («кенезів» — князів) та командирів округів — воєвод. Основний потік нових поселенців прямував із Трансильванії, де поряд проживали русини, східні романці, німці та ін. На основі аналізу грамот XIII–XIV ст. угорський мовознавець А. Деже дійшов висновку, що північно-східна Трансильванія була населена переважно русинами. Тому «волохів» він тлумачив як русько-романське населення Трансильванії [53, 43–46, 48, 50, 64–65]. М. Лучкай зазначав, що всіх, хто дотримувався грецького обряду, зараховували до волохів: «Сьогодні знайдеш між саксонцями цілі села, які населені волохами, тоді як одяг та імена мешканців є саксонськими або прізвища: Сас, Блош, Гоцман, Алеман, Ман і багато інших» [цит. за: 54, 102].

Найдавніші «волоські» поселення на етноісторичному Закарпатті були руськими. Русини переходили на «волоське право», що давало їм ряд привілеїв і долучало їх до груп вільного населення. Це підтверджує королівська грамота 1451 року, у якій зазначалося: «Наші руські села... по звичаю волоських кенезів даруємо» [55, 362]. У заселенні гірських районів Мараморощини й Бережанщини брали участь руські, східнороманські, саксонські та слов'яно-балканські елементи. Після відходу 1348 чи 1349 року волохів-романців з Марамороша до Молдавії грамоти 50–60-х років XIV ст. з Пряшівщини розрізняють скотарів-землеробів (волохів-русинів) та землеробів-скотарів (русинів) [44, 446; 50, 80–84, 85–87; 56, 141–147].

У результаті колонізації в другій половині XIII — упродовж XV ст. зросла кількість населених пунктів. Так, лише в Марамороському, Угочанському, Березькому та Ужанському комітатах, де переважало руське населення, на кінець XV ст. налічувалося понад 580 населених пунктів. У більшості сіл було по 15–20 хат. Міста також були маленькі. Так, в Ужгороді наприкінці XV ст. проживало близько шестисот мешканців. За різними джерелами, наприкінці XV ст. в названих чотирьох комітатах проживало від 66 тис. до 70 тис. мешканців [44, 441; 52, 161]. У кінці XIV — протягом XV ст. майже все Верхнє Потисся було заселене русинами-землеробами та русинами-пастухами («волохами»). Навіть вся околиця м. Кошице в Східній Словаччині була населена русинами східного церковного обряду. Угорські королі, феодали та католицька церква вели тотальний наступ на русинів: забороняли проживати в містах, не допускали до ремесел і цехів, звинувачували в «схизмі», примушували хрестити дітей у католицьких священиків і т. ін. Хто порушував королівські укази, той втрачав свій маєток. Але ще і в 30-х роках XVII ст. в Саболчському комітаті проживала значна кількість русинів. Упродовж наступних століть їх було змадяризовано. Нині в Саболч-Сатмарському комітаті Угорщини проживають мадяри, греко-католицький обряд яких засвідчує належність їхніх пращурів до русько-українського етносу [37, 446–448, 451, 530]. Так русини Потисся асимілювалися мадярами чи наверталися до католицизму. Опір асиміляції посилив відданість східному обряду, спричинив витворення понять «руська віра», «руська церква», «наша віра» та їх ототожнення з руською ідентичністю, «руською мовою», «руською душею». Отже, етнонаціональна ідентичність русинів етноісторичного Закарпаття виростала з релігійної, була тісно пов'язана з «руською церквою».

1526 року у битві під Могачем об'єднану угорсько-чеську армію розгромили турки. Угорщина була поділена на три, а українське етноісторичне Закарпаття — на дві частини. Марамороський, Угочанський та Березький комітати опинилися в складі Трансильванського князівства, а Ужанський, Списький, Земплинський і Шариський комітати відійшли до Австрії [10, 82]. Після поразки під Могачем на етноісторичне Закарпаття переселилася значна частина угорців, які осідали в селах і містах на рівнинних територіях. Саме після цієї

битви сформувався угорський анклав у Закарпатській області та в Східній Словаччині. Крім того, протягом другої половини XVI ст. сюди переселялися німецькі ремісники, які невеликими групами розташовувалися в руських селах. Найбільше їх осіло в гірських селах Мармороського й Березького комітатів, де вони опанували лісові промисли [10, 87]. Але основну роль в освоєнні гірських районів відігравали галицькі русини, які заселяли карпатське високогір'я від верхів'я Тиси на сході до річки Попрад на заході [52, 203–204].

Військово-політичні події кінця XVII – початку XVIII ст. супроводжувалися руйнуваннями, епідеміями та стихійними лихами, що завдавали непоправної шкоди населенню всього Верхнього Потисся. Майже в кожному селі налічувалося більше десятка опустілих хат, подекуди траплялися зовсім безлюдні села. У 1691 році в Ужанському комітаті пустувало 608 селянських садиб, а жителі сіл Вербовець, Загорб, Ястреб, Середнє, Лази, Циганівці, Руська Мочар повтікали в гори. У Мукачівській домінії 1699 року з 237 селянських садиб 157 пустували. Навіть у 1720 році в селі Середнє проживали лише два поселенці, у Тячеві спорожнів 61 будинок, а в Березькому комітаті обезлюдніло аж 73 села [12, 28; 44, 473; 57, 132; 58, 6–14]. Дані переписів-ревізій 1711, 1720, 1724 та 1728 років свідчать про значне скорочення кількості населення. Ф. Габріель вважав, що 1720 року в Мармороському, Угочанському, Березькому та Ужанському комітатах, площею 17,9 тис. км^2, проживала лише 68 151 особа [58, 6–14], а за підрахунками О. Мицюка – понад 90 тис. Згідно з даними перепису 1786–1787 років, у названих чотирьох комітатах тоді мешкало понад 235 тис. осіб. Ці відомості приблизні, адже при проведенні зазначених переписів за більшістю визначали етнічну належність мешканців села. Тому 1787 року в усій Угорщині нарахували тільки 702 руські громади [1, 6]. Помітне зростання кількості населення відбувалося за рахунок природного приросту, напливу в гірські райони галицьких русинів та поселенні у верхів'ях Тересви й Тиси німців-лісорубів. У верхів'ї Тересви вони заснували села Усть-Чорна й Німецька Мокра, а також підселилися в село Дубове. У верхів'ї Тиси німці були підселені в село Ясіня, де вже проживало понад триста гуцульських сімей, та в села Рахово й Богдан [44, 482].

Етнонаціональна ідентичність русинів-українців етноісторичного Закарпаття з часів прийняття християнства і до укладення 1646 року Ужгородської унії була нерозривно пов'язана з їх самоусвідомленням як членів православних громад. Ужгородська унія поклала початок існуванню греко-католицької церкви в краї. У 1767 році уряд Австрії констатував, що на етноісторичному Закарпатті вже немає православних, а в 1771 офіційно було проголошено створення Мукачівської греко-католицької єпархії [39, 89, 92, 95]. З того часу і аж до початку XX ст. русини-українці краю, зберігаючи свою культурно-національну ідентичність, ототожнювали себе з руською греко-католицькою церквою, руською мовою, руськими святами й обрядами та руським краєм. Перші офіційні відомості про кількість русинів-українців на теренах етноісторичного Закарпаття – це дані церковного перепису 1810 року. Тоді на території краю 550 тис. осіб належали до греко-католицької церкви, а 429 тис. були україномовними [59, 54–55]. Дані перепису 1827 року засвідчують, що тоді на території етноісторичного Закарпаття проживало 461 тис. осіб, а в 1854, за підрахунками німецького статистика Г. Брахеллі, тут налічувалося 497 тис. україномовних мешканців [2, 108]. Підтасовуючи дані переписів та включаючи до угорців русинів-українців Шариського, Земплинського, Списького та Абуй-Торнянського комітатів, які володіли угорською мовою чи належали до католицької церкви, до угорців, офіційна статистика штучно занижувала показники щодо кількості україномовного населення. Перевіривши статистичні дані, І. Коломієць уточнив кількість русинів-українців в Угорщині (див. таблицю № 1) [7, 17].

Таблиця № 1

Кількість закарпатських українців у складі Угорщини в XIX столітті

Роки	За даними офіційної статистики (у тис. осіб)	За перерахунками І. Коломійця (у тис. осіб)
1840	436	500
1851	322	540
1869	445	620
1880	352	640
1890	379	670
1900	423	700

Таким чином, з 1869 по 1900 рік угорська статистика засвідчувала зменшення кількості русинів-українців в Угорщині на 22 тис. Штучне заниження показників щодо кількості русинів-українців особливо активно провадилося в другій половині XIX ст. Воно засвідчує асиміляторську політику угорської влади. Насправді з 1869 по 1900 рік чисельність русинів-українців в Угорщині зросла на 80 тис. осіб.

У 1850–1851 роках в Австрійській імперії було організовано переписи на науковій основі. Але під час їх проведення етнічну належність визначали за розмовною мовою та віросповіданням. Крім того, угорська влада до етнічно українських відносила лише чотири комітати Північно-Східної Угорщини — Мараморський, Угочанський, Березький, Ужанський. Тому відтворити чисельність населення українського етноісторичного Закарпаття кінця XIX — початку XX ст., а особливо території нинішньої Закарпатської області, досить складно. Якщо кількість населення чотирьох названих комітатів фіксується в статистичних збірниках, то чисельність населення нинішньої Закарпатської області виявляється в результаті доволі складних підрахунків. Таблиця № 2 дає можливість зіставити кількість населення в цих комітатах і нинішній Закарпатській області [3, 51; 10, 293; 60, 37; 61, 51].

Таблиця № 2

Чисельність населення чотирьох східних комітатів етноісторичного Закарпаття і території Закарпатської області

Територія	Кількість населення в тис. осіб по роках			
	1880	1890	1900	1910
Закарпаття в межах чотирьох комітатів (17,9 тис. км^2)	572,6	653,4	754,8	848,1
Закарпатська область (12,8 тис. км^2)	395,7	456,1	526,7	595,6
Р і з н и ц я	176,9	197,3	228,1	252,5

Ще важче відтворити етнічний склад населення українського етноісторичного Закарпаття й Закарпатської області другої половини XIX — початку XX ст., бо в переписних листах не було граф «національність» і «рідна мова». Натомість враховували розмовну мову й віросповідання. За цих умов євреї відносилися до угорсько- чи німецькомовного населення. Чисельність угорськомовного населення поповнювалася також за рахунок змадяризованих русинів-українців, словаків, циганів, румунів та ін. Починаючи з 1825 року, угорська влада цілеспря-

мовано нав'язувала угорську мову, намагаючись асимілювати слов'янську, у тому числі русько-українську, етнічну складову. Протистояння цій асиміляції відбувалося на основі збереження традиційної матеріальної та духовної культури, рідної «руської мови» й «руської віри». Будителі, починаючи з О. Духновича, засуджували мадяризацію, провадили просвітницьку, національно-культурну та виховну діяльність, захищали «руську віру» й «руську мову» як найбільш виражені ознаки етнонаціональної ідентичності русинів-українців етноісторичного Закарпаття. Завдяки цьому традиційна народна культура закарпатських українців збереглась як цілісний комплекс до початку XX ст. Закарпатські будителі намагались активізувати громадсько-політичне й культурне життя русинів-українців. Але істотних успіхів вони не досягли, бо, як правило, орієнтувалися на «русскость», «угрорусскость», «рутенство» чи локальне «русинство».

Водночас на українських етнічних територіях Земплинського, Шариського та Сциського комітатів провадилася словакізація русинів-українців. Так, у 1773 році тут нараховувалося понад триста українських і дев'ятнадцять українсько-словацьких сіл. Мовна словакізація впродовж останніх 150 років спричинила появу значної кількості словаків греко-католиків, а число українських сіл зменшилося в 1930 році до 257, де проживало 91 079 українців [5, 50–51; 62, 53, 68]. За даними офіційних переписів, у 1846 році в Східній Словаччині (Пряшівська Русь) мешкало 187 321, у 1870 – 140 324, у 1890 – 83 573, у 1900 – 82 666, у 1910 – 89 910 русинів-українців. За переписом 1921 року на цій території проживало 189,5 тис. греко-католиків, з них лише 84 272 особи назвали себе русинами-українцями [2, 111; 64, 130–131].

Аналогічні процеси відбувалися і вздовж українсько-угорського етнічного кордону в Угочанському, Березькому, Ужанському, Боршодському, Сатмарському, Саболчському та Гемерському комітатах. Процес мадяризації русинів-українців зумовив появу тут мадярів греко-католиків. Таблиця № 3 засвідчує це станом на 1806 рік [65, 105–108].

Таблиця № 3

Кількість греко-католиків та їх поділ за етнічною належністю в комітатах Північно-Східної Угорщини в 1806 році

Комітат	Греко-католиків		
	Загалом	Русинів-українців	Мадярів (змадяризованих русинів-українців)
Абуй-Торнянський	19 602	11 874	7728
Боршодський	10 035	5605	4430
Саболчський	29 682	2233	27 449
Сатмарський	90 196	5054	85 142
Угочанський	23 291	18 870	4421
Ужанський	49 266	46 872	2394
Березький	50 388	48 753	1635
Загалом	272 460	139 261	133 199

Наведена таблиця засвідчує, що понад 48,5 % греко-католиків було вже змадяризовано, тобто їхньою розмовною мовою була угорська. Мадяризація зайшла так далеко, що в 1912 році для угорськомовного (русинського) населення було створено окрему Гойдудорозьку греко-католицьку єпархію. До неї належали угорці східного обряду, тобто нащадки змадяризованих русинів-українців. 1930 року в складі Угорщини налічувалося 201 тис. таких мадярів греко-католиків [9, 432; 66, 338]. У західній, нині – словацькій, частині українського етніс-

торичного Закарпаття не менш активно проходив процес словакізації русинів-українців. Уже 1818 року для греко-католиків словаків і русинів тут було відкрито Пряшівську єпархію [67, 107]. Водночас наведені в таблиці № 3 дані свідчать, що в межах Закарпатської області найактивніше процес мадяризації відбувався в межах Угочанського комітату. Тут на 1900 рік було змадяризовано понад 10,2 % усіх греко-католиків.

Вибір даних з перепису 1900 року по чотирнадцяти селах Угочанського комітату наводимо в таблиці № 4 [3, 24; 68, 33–34].

Таблиця № 4

Етнічна та релігійна структура населення чотирнадцяти сіл Угочанського комітату в 1900 році

№ п/п	Назва села	Угорці	Німці	Українці	Римо-католики	Греко-католики	Протестанти	Юдеї
1	Фанчикове	670	68	128	147	491	131	105
2	Карачин	507	–	1	14	458	20	17
3	Матієве	482	62	10	39	288	153	74
4	Виноградово	4034	378	1320	942	2633	891	1282
5	Шаланки	1885	76	26	81	691	1094	116
6	Нове Село	532	42	111	55	419	145	69
7	Вербовець	535	–	–	16	76	412	31
8	Братове	528	34	19	34	404	85	24
9	Бобове	804	–	15	81	389	260	123
10	Чепа	1018	–	1	102	586	149	182
11	Чорнотисів	1509	–	123	130	619	557	326
12	Дівоче	742	1	3	47	125	514	59
13	Юлівці	710	–	8	31	65	557	66
14	Петрове	865	–	–	34	199	529	103
	Загалом	14 821	661	1765	1753	7443	5492	2577

Підрахунки засвідчують, що в названих селах 1900 року проживало 7443 греко-католики. З них лише 1765 осіб (23 %) вважали себе русинами-українцями, а 5678 (77 %) греко-католиків, колишніх русинів-українців, були вже угорськомовними. Унаслідок таких процесів етнічна територія українців досліджуваного регіону постійно скорочувалася.

Дещо відмінною була ситуація на території Марамуреського й Сату-Марського повітів Румунії, де вздовж річок Рускова та Іза в районі міста Мараморош-Сігет 1919 року проживало 19,1 тис. українців. Упродовж наступних десятиліть їх чисельність зростала. У 1930 році в Марамуреському повіті вже мешкало 19 249, а в повіті Сату-Маре — 3439 українців. Загалом у румунській частині етноісторичного Закарпаття 1930 року проживало 22 688 українців [2, 111–112; 69, 246–257].

Питання про етнічну структуру населення етноісторичного Закарпаття початку XX ст. складне, бо австро-угорська статистика, як уже зазначалося, не фіксувала етнонаціональну самоідентифікацію і рідну мову, а лише віросповідання й розмовну мову. Це давало можливість представникам влади завищувати показники кількості угорсько- й німецькомовного населення. Більш-менш реально етнічний склад населення засвідчують дані про релігійну структуру меш-

канців краю. Але й вони не бездоганні, бо, як слушно зазначають О. Мазурок і В. Орто, частина русинів-українців перейшла в католицизм і стала угорськомовною, але зберегла русько-українську самоідентифікацію, а певна кількість греко-католиків вже не була українцями [61, 66]. Тому при висвітленні питання етнічної належності населення етноісторичного Закарпаття кінця XIX — початку XX ст. варто зіставляти дані про віросповідання з даними про розмовну мову. Але й таке зіставлення не дає точних відомостей, бо, наприклад, євреї розмовляли мовою ідіш, що сформувалася на основі одного з діалектів німецької мови, угорською, словацькою та українською мовами.

Етнічну структуру населення чотирьох східних комітатів етноісторичного Закарпаття в 1900 й 1910 роках відображено в таблиці № 5 [10, 294; 61, 71].

Таблиця № 5

Етнічна структура населення чотирьох східних комітатів (17,9 тис. км^2) етноісторичного Закарпаття за розмовною мовою

Розмовна мова	1900		1910	
	Кількість осіб	%	Кількість осіб	%
українська	327 392	43,4	356 533	42,0
угорська	217 609	28,8	262 555	31,0
німецька	78 692	10,4	93 289	11,0
словацька	44 929	5,9	38 027	4,5
румунська	84 514	11,2	94 608	11,2
сербська	8	0,001	27	0,003
хорватська	294	0,1	181	0,02
інші мови	1827	0,2	2940	0,3
Загалом	754 769	100	848 160	100

Зіставлення наведених у таблиці показників з даними про віросповідання засвідчує, що в 1900 році — 61 %, а в 1910 — 61,1 % усіх віруючих належали до греко-католицької церкви, відповідно до римо-католицької — 11,0 % і 10,8 %, до реформатської — 12,9 % і 12,4 %, до кальвіністської — 0,2 % і 3 %, до православної — 0,0 % і 0,2 %, а до юдаїстської релігії — 14,9 % і 15,2 %. Оскільки євреїв за розмовною мовою не виділили в окрему етнічну групу, то в 1900 році 112 400, а в 1910 — 128 791 осіб єврейського походження було віднесено до німців та угорців [60, 37; 61, 71]. Крім того, до угорськомовного населення було віднесено значну кількість русинів-українців, словаків, циганів та ін. Незважаючи на процеси мадяризації та словакізації, а також усупереч несприятливим історичним і політичним умовам, у чотирьох східних комітатах русини-українці кількісно зростали й зберігали більшу частину своєї етнічної території.

Вирахувати етнічну структуру населення 1900 і 1910 років на територіях, що нині входять до складу Закарпатської області, ще складніше. За підрахунками В. і С. Копчаків, у межах теперішньої Закарпатської області в 1900 році проживало 526,7 тис. осіб, а в 1910 — 595,6 тис. Тогочасну етнічну структуру населення територій нинішньої Закарпатської області відображено в таблиці № 6 [60, 37, 68—69].

Таблиця № 6

Етнічна структура населення територій, що нині входять до Закарпатської області, за розмовною мовою

№ п/п	Національність	1900		1910	
		Кількість у тис. осіб	% від загальної кількості	Кількість у тис. осіб	% від загальної кількості
1	українці	312 860	59,4	334 727	56,2
2	угорці	142 216	27	173 914	29,2
3	євреї	–	–	–	–
4	чехи і словаки	8427	1,6	7742	1,3
5	німці	51 616	9,8	63 729	10,7
6	інші	11 587	2,2	15 498	2,6
	Загальна кількість	526 700	100	595 610	100

Порівняння таблиць № 5 і № 6 засвідчує, що в межах Закарпатської області в 1900 і 1910 роках україномовного населення було відповідно більше на 16 % і 14,2 %, ніж у чотирьох східних закарпатських комітатах, у яких україномовні хоч і переважали, але 1900 року вони становили 43,4 %, а 1910 – лише 42 % від загальної кількості населення. Зменшення чисельності україномовних мешканців свідчить про процес мадяризації українців. Але найбільше зростання угорсько- й німецькомовного населення відбулося за рахунок євреїв. Що ж до румуномовного населення, то в межах Закарпатської області 1910 року їх кількість становила менше 11 тис. осіб. Мету угорської асиміляторської політики відверто визначив Банффі, який у 1902 році писав: «Державна єдність вимагає не лише єдиного народу, але й єдиної культури, вона не може допустити ні в середині, ні зовні нічого, що сприяло б розвитку іншої культури, крім мадярської» [цит. за: 70, 152]. Така політика угорської влади реалізувалася шляхом заміни кириличного алфавіту латинським та ліквідації шкіл з рідною мовою навчання. Так, протягом 1874–1907 років чисельність руських шкіл з 571 зменшилася до 23, а на 1912 рік уже зникли всі школи з руською мовою навчання [71, 114]. У роки реакції та насильницької асиміляції кінця XIX – початку XX ст. на захист русинів-українців етноісторичного Закарпаття виступили галицькі «народовці». Їхніми зусиллями в краї почав поширюватися проукраїнський народовський рух, українська книжка та літературна мова.

Своєрідним протестом проти насильницької мадяризації на початку XX ст. став рух за повернення до православ'я («старої віри»), що спирався на русофільство. Він поклав початок масового переходу з греко-католицизму до православ'я. Так, 1910 року в селі Великі Лучки налічувалося 221, а в 1921 – 4213 православних. Загалом у Березькому комітаті в 1910 році нараховувалося 333, а в 1921 – 11 740, в Ужанському комітаті в 1910 році – 80, а в 1921 – 3520, у Мараморському комітаті в 1910 – 128, а в 1921 – 47 554 православних [72, 79, 88, 101, 104, 115, 125]. Рух за повернення до православ'я засвідчив, що на початку XX ст. самоідентифікація русинів-українців ще не мала чіткого етнонаціонального окреслення. Але саме в цей час з'явилися й почали проростати паростки «народовської» («української») ідентифікації. Утім, православне духовенство продовжувало з проросійських позицій вести пропаганду щодо повернення до «старої віри».

На початку XX ст. на етноісторичному Закарпатті з вузького кола місцевої інтелігенції виділилися свідомі провідники української

національної ідеї. Вони етнічно, історично, мовно, культурно й політично ідентифікували себе з українською нацією. Їхніми зусиллями 21 січня 1919 року в Хусті було організовано й проведено всезакарпатське зібрання делегатів від кожного населеного пункту, яке проголосило включення територій етноісторичного Закарпаття до складу Соборної України. Але спробу включення українського етнографічного масиву Закарпаття до складу України не було реалізовано, бо край під назвою Підкарпатська Русь був приєднаний до складу новоствореної Чехословацької держави.

Унаслідок розпаду Австро-Угорщини одна частина етноісторичного Закарпаття ввійшла до складу Чехословаччини, а друга — до Румунії. У складовій Чехословаччини — Словаччині — проживало 134,7 тис. українців, з них 62,5 % (84,3 тис. осіб) — на етнічно українських теренах Пряшівської Русі. У румунській частині етноісторичного Закарпаття (Марамуреський повіт) мешкало тоді 19,1 тис. українців. Крім того, 1921 року в Підкарпатській Русі налічувалося 374,8 тис. українців. Загалом на українському етноісторичному Закарпатті в 1921 році налічувалося 478,2 тис. українців [2, 112; 60, 37, 68; 64, 131, 73, 8].

Починаючи з чехословацького перепису 1921 року, наступні переписи етнічну належність населення визначали за рідною мовою. Це дало можливість значно точніше визначити етнічний склад населення. У часи входження Закарпатської області (Підкарпатської Русі) до складу Чехословаччини в країні було проведено переписи населення в 1921 і 1930 роках. Таблиця № 7 дає можливість зіставити їхні дані [74, 75; 75, 30].

Таблиця № 7

Етнічний склад населення Закарпатської області (Підкарпатської Русі) в 1921 і 1930 роках

№ п/п	Національність	1921		1930	
		Кількість у тис. осіб	% від загальної кількості	Кількість у тис. осіб	% від загальної кількості
1	Загалом населення	604,6	100	725,4	100
2	українці	374,8	62	452,0	62,2
3	угорці	104,0	17,2	116,0	16
4	євреї	81,0	13,4	95,0	13,1
5	чехи та словаки	20,0	3,3	35,0	4,8
6	румуни	11,8	1,9	12,7	1,7
7	німці	10,9	1,8	13,0	1,9
8	інші	2,1	0,4	1,7	0,3

Наведені в таблиці дані свідчать про зміни в етнонаціональній самоідентифікації населення краю. Порівняно з 1910 роком, чисельність українців на 1930 рік зросла на 117,3 тис. осіб, угорців зменшилося на 57 914, німців — на 50 729 осіб. Чехословацькі переписи, на відміну від австро-угорських, зафіксували кількість єврейського населення краю, яке 1920 року становило 81 тис. осіб, а в 1930 — 95 тис. Водночас дані таблиці № 7 свідчать, що протягом десяти років (1920—1930) чисельність населення Закарпатської області зросла на 120,8 тис. осіб, у тому числі кількість українців — на 77,23 тис., угорців — на 12,1 тис., євреїв — на 14 тис., інших — на 500 чоловік. Загалом на етнічних теренах зменшеного до 17,9 тис. км^2 етноісторичного Закарпаття в 1930 році проживало 566 тис. українців. Доволі значне зростання кількості українців було пов'язане як з позитивними соціальними зру-

шеннями, так і з широкою проукраїнською національно-культурною та політичною діяльністю національно свідомої громадськості. Помітну роль в утвердженні української етнонаціональної самоідентифікації русинів-українців Закарпаття відіграла українська еміграція з теренів УНР і ЗУНР, яка зумовила активний розвиток українського громадського життя на ниві «Просвіти», шкільництва, культури, письменства, журналістики тощо. Завдяки діяльності закарпатської національно свідомої інтелігенції та українських емігрантів у 20–30-х роках XX ст. в краї утвердилися такі основні національні сегменти: український національно-культурний і політичний рух, українська національна культура, українська етнонаціональна свідомість.

Активна політична, культурна та громадська самоорганізація закарпатських українців у зазначений період проявлялася в науковій, освітній, літературній, просвітницькій діяльності, у проведенні масових громадсько-політичних заходів, зокрема походів, фестивалів, у виховній діяльності «Просвіти» й «Пласту» і т. ін. І хоча конституція Чехословаччини 1920 року дозволяла закарпатським українцям ідентифікувати себе лише як «русинів», національно свідома громадськість пропагувала нову самоназву «українець» та українську національно-державну символіку. У результаті цього всеукраїнська культурна та історична спадщина стала надбанням українців тодішньої Підкарпатської Русі. Загалом протягом 20–30-х років XX ст. відбувалося поступове влиття закарпатських українців в українську націю. Найвищим проявом цього процесу були змагання з будівництва української держави — Карпатської України 1938–1939 років. Вона будувалась як загальнонаціональна, як осередок майбутньої незалежної Соборної України [76, 160–165]. Національні змагання закарпатських українців 1918–1919 та 1920–1939 років не лише мобілізували національні почуття й національну свідомість, але й визначили мету — возз'єднання краю з Україною.

Напередодні Віденського арбітражу, за даними чехословацької статистики, на 2 листопада 1938 року в Підкарпатській Русі проживало 725 357 осіб, з-поміж них: українців — 450 925 (62,2 %), угорців — 115 805 (16 %), євреїв — 95 008 (13 %), чехів і словаків — 34 511 (4,8 %), німців — 13 084 (1,9 %), румунів — 12 777 (1,76 %), інших — 2527 (0,34 %) [59, 79]. Угорщина, окупувавши протягом 15–18 березня 1939 року Карпатську Україну, 15 липня того самого року провела в краї частковий перепис населення. Згідно з його даними, на Підкарпатті, площею 12 146 км^2, проживало 664,8 тис. осіб, з яких 70 % (455,4 тис.) — українці, за мадярською термінологією — «рутени» чи «русини». Крім того, за даними О. Бонкала, 100 тис. «русинів» проживало в Пряшівській Русі, 20 тис. — у румунському Марамуреші. Отже, за даними О. Бонкала та Л. Тіррінга, у 1940 році на теренах етноісторичного Закарпаття проживало понад 557,4 тис. українців [12, 177–178; 13].

Окупувавши Карпатську Україну, угорська армія та жандарми проявили надзвичайну жорстокість до захисників рідної землі. Масові розстріли й арешти українських патріотів стали звичними. Так, лише в Тячеві протягом 15–18 березня було розстріляно двісті людей [11, 21–22]. Угорська окупаційна влада заборонила вживати самоназву «українець», нещадно карала всіх, навіть тих, хто лише згадував Карпатську Україну. Репресії угорських окупантів, колонізація краю мадярами, заборона всього українського, нав'язування «рутенства» чи «русинства» посилювали антиугорські настрої й поглиблювали історичну прірву між закарпатськими українцями й Угорщиною [77, 205–207].

У жовтні 1944 року територія Закарпатської області була визволена радянськими військами. У цих умовах ідея возз'єднання краю з «Великою Україною» почала набирати чітких політичних обрисів. Проведений 26 листопада 1944 року з'їзд Народних комітетів краю постановив: «Возз'єднати Закарпатську Україну з своєю Великою матір'ю Радянською Україною і вийти із складу Чехословаччини»

[78, 80]. На з'їзді було обрано Народну Раду Закарпатської України, яка діяла як перехідна влада до вирішення долі краю шляхом укладення договору між Радянським Союзом і Чехословаччиною. Окремі історики це перехідне квазідержавне утворення безпідставно вважають незалежним державним утворенням. Договір про Закарпатську Україну було підписано в Москві 29 червня 1945 року й ратифіковано законодавчими органами влади обох країн [78, 284]. Так було реалізовано глибокі народні прагнення возз'єднатися з «Великою Україною», що їх намагалися здійснити українці краю в 1919 і 1939 роках. А вже 22 січня 1946 року колишня Підкарпатська Русь — Карпатська Україна — стала Закарпатською областю Радянської України.

Того самого року було проведено оцінювальний перепис населення Закарпатської області, згідно з яким тут проживало 710 тис. людей. О. Малець визначає чисельність населення Закарпатської області в 1946 році показником 755,1 тис. [80, 41, 67]. Своєю чергою В. та С. Копчаки, спираючись на оцінювальні дані, налічують в області в 1947 році 782 тис. осіб, у 1948 — 798,9 тис., у 1951 — 828,3 тис. [60, 37, 167]. Показники щодо етнічного складу населення Закарпатської області відображає таблиця № 8 [11, 59; 60, 37,167; 80, 41, 67; 81, 59, 57, 60].

Таблиця № 8

Чисельність та етнічний склад населення Закарпатської області в 1946 році

№ п/п	Національність	Кількість осіб	%
1	українці	527 032	74,4
2	угорці	134 558	18,9
3	росіяни	12 176	1,7
4	румуни	12 412	1,73
5	євреї	6998	0,98
6	чехи та словаки	13 404	1,9
7	німці	2398	0,33
8	цигани	444	0,06
	Загалом	709 424	100

Порівнюючи дані 1946 року з показниками попередніх років, відзначимо тенденцію до постійного зростання чисельності й питомої ваги українців у структурі населення Закарпатської області. Якщо в 1921 році українці в краї становили 62 %, у 1930 — 62,2 %, у 1939 — 70 %, то в 1946 — 74,4 % від загальної кількості населення. Привертає увагу і факт зменшення чисельності євреїв з 95 тис. у 1930 році до 6998 осіб у 1946, що було пов'язано з депортацією фашистами євреїв до концтаборів. Якщо в 1930 році євреї становили 13,1 % від загальної кількості населення області, то в 1946 — лише 0,98 %. Відзначимо також різке зменшення чисельності німців з 13 тис. у 1930 до 2398 осіб у 1946 році. Частина німців утекла з наближенням радянської армії, решта — записувались українцями, словаками й чехами, а ще одна частина опинилася в радянських концтаборах за співробітництво з окупантами. Зауважмо, що кількість угорців зросла з 116 тис. у 1930 до 134,5 тис. осіб у 1946 році.

З 1959 року в Радянському Союзі кожні десять років проводився вседержавний перепис населення. Загальні тенденції перебігу етнодемографічних процесів у Закарпатській області в 1959–1989 роках подано в таблиці № 9 [82].

Таблиця № 9

Поділ населення Закарпатської області за національністю в 1959–1989 роках

№ п/п	Національність	1959		1970		1979		1989	
		Кількість осіб	%	Кількість осіб	%	Кількість осіб	%	Кількість осіб	%
1	українці	686 464	74,6	808 606	76,51	898 606	77,75	976 749	78,41
2	євреї	12 169	1,32	10 856	1,02	3865	0,33	2639	0,21
3	німці	2398	0,26	4230	0,4	3746	0,32	3478	0,27
4	росіяни	29 599	3,2	35 189	3,33	41 713	3,61	49 458	3,97
5	румуни	18 346	2,0	23 454	2,22	27 155	2,35	29 485	2,37
6	словаки	12 289	1,3	9573	0,9	8245	0,71	7329	0,58
7	угорці	146 247	15,9	151 949	14,4	158 446	13,71	155 711	12,42
8	цигани	4970	0,55	5902	0,56	5586	0,49	12 131	0,97
9	інші	7691	0,84	7040	0,66	8497	0,71	10 062	0,8
	Загалом	920 173	100	1 056 799	100	1 155 759	100	1 245 618	100

Наведені дані засвідчують постійне збільшення загальної кількості українців, чисельність яких в області в окреслений період зросла на 290 285 осіб. Це відбувалося переважно за рахунок природного приросту. У 1989 році в області проживало 49 458 росіян, що становило майже 4 % усього населення краю. До 1945 року тут мешкало лише кілька десятків російських емігрантів, які втікли з Росії, рятуючись від комуністичного терору. Російська національна меншина сформувалася шляхом спланованої і стихійної міграції російськомовного населення. Упродовж 1959–1989 років в області простежувалося зростання чисельності одних і зменшення кількості інших національних менших. Так, упродовж зазначеного періоду, кількість румунів зросла на 11 139 осіб, циганів – на 7161 особу, угорців – на 9464 особи. До того ж протягом 1979–1989 років кількість угорців зменшилася з 158 446 до 155 711 людей, тобто на 2735 людей. Це зменшення відбулось як за рахунок еміграції угорців до Мадярщини, так і за рахунок скорочення їх природного відтворення. Ще в 1959 році в області проживало 12 169 євреїв. За переписом 1989 року тут мешкало лише 2639 євреїв. Більшість із 9530 євреїв емігрували до Ізраїлю, США та країн Західної Європи. В окреслений період в області зменшилася кількість словаків. Якщо в 1959 році в краї проживало 12 289 словаків, то в 1989 – лише 7329. Більшість із 4960 словаків виїхало до тодішньої Чехословаччини, а певна їх кількість була асимільована українцями, угорцями та росіянами.

Період 1946–1991 років був складним і суперечливим в етнонаціональному розвитку Закарпатської області. Соціально-економічні перетворення й політика державної влади спричинили швидке зростання міського населення як за рахунок внутрішньообласної міграції, так і за рахунок напливу мігрантів з інших областей України та з-поза її меж. Якщо в 1945 році в Ужгороді налічувалося 19 061, а в Мукачевому – 25 603 мешканці, то в 1990 році в Ужгороді вже проживало 120 тис., а в Мукачевому – 80 тис. людей [80, 106]. Лише в 1989 році в міста області прибуло 17 997 людей, з них 6746 – за направленнями міграційних служб із-за меж України [60, 165–168; 67, 530, 565]. Більшість промислових підприємств області були пов'язані з військово-промисловим комплек-

сом. Єдиною урядовою, виробничою та розмовною мовою в побуті цих переселенців та інженерно-технічного персоналу зазначених підприємств була російська. Саме ці російськомовні мігранти відігравали основну роль у творенні радянського народу, зневажанні української культури й мови. Мігранти, облаштовуючись у промислових центрах, надавали містам і містечкам поліетнічного характеру. Усе це поряд із пропагандою інтернаціоналізму, вишукуванням українських буржуазних націоналістів, зростанням кількості міжетнічних шлюбів прискорювало зміну ціннісних орієнтацій. Наслідком такої політики було зросійщення місцевого населення. Якщо в 1959 році в Закарпатській області російську мову рідною вважало тільки 0,65 % українців та 0,05 % угорців, то в 1989 – уже 1 % українців, 0,6 % угорців, 49,5 % євреїв, 46,6 % білорусів, 6,1 % німців, 5,3 % словаків [80, 110; 83, 132].

Водночас за роки радянської влади відбувалися процеси інтеграції українців Закарпатської області у складі української нації. Цьому сприяли як соціально-економічні й культурні процеси, так і широкі взаємозв'язки населення різних областей України. Усе це посилювало відчуття історичної, культурно-побутової, мовної та територіальної близькості й однорідності українців області з українцями інших областей України. Поширення української літературної мови та кращих зразків національної культури також сприяло утвердженню загальноукраїнських настроїв, духу, ментальності, національної свідомості.

У 2001 році вперше в історії України було проведено всеукраїнський перепис населення. Основні його результати по Закарпатській області викладено в таблицях № 10 [84; 102], № 11 [86–89; 94–102], № 12 [85; 93; 99; 101].

Таблиця № 10

Поділ населення за національністю в районах і містах Закарпатської області в 2001 році

№ п/п	Національність	Загалом		У районах		У містах	
		Кількість осіб	%	Кількість осіб	%	Кількість осіб	%
1	українці	1 010 127	80,52	818 453	81,93	191 674	74,98
2	білоруси	1540	0,12	626	0,06	914	0,36
3	вірмени	490	0,03	123	0,01	367	0,14
4	євреї	565	0,04	94	0,009	471	0,18
5	молдавани	516	0,04	377	0,03	139	0,05
6	німці	3582	0, 29	1715	0,16	1867	0,73
7	поляки	518	0,04	166	0,01	352	0,13
8	росіяни	30 993	2,47	9951	0,99	21 042	8,24
9	румуни	32 152	2,57	32 008	3,3	144	0,05
10	словаки	5695	0,45	2760	0,26	2935	1,15
11	угорці	151 516	12,08	122 058	12,2	29 458	11,53
12	цигани	14 004	1,12	9352	0,93	4652	1,83
13	чехи	320	0,02	117	0,01	203	0,07
14	інші	2596	0,21	1191	0,11	1405	0,56
	Загалом	1 254 614	100	998991	100	255 623	100

Таблиця № 11

Поділ населення за національністю в районах Закарпатської області в 2001 році

№ п/п	Національність	Кількісні та відсоткові показники													
		Берегівський	Великоберез-нянський	Виноградівський	Воловецький	Іршавський	Міжгірський	Мукачівський	Перечинський	Рахівський	Свалявський	Тячівський	Ужгородський	Хустський	Загалом
1	українці	10 185 18,84 %	27 182 96,36 %	84 263 71,52 %	25 182 98,86 %	99 498 98,58 %	49 453 99,12 %	85 168 83,96 %	30 857 96,35 %	76 184 83,77 %	51 868 94,54 %	142 978 83,2 %	43 489 58,46%	92 146 95,05 %	818 453 81,93 %
2	білоруси	25 0,05 %	22 0,08 %	97 0,08 %	17 0,07 %	39 0,03 %	15 0,03 %	51 0,05 %	19 0,06 %	55 0,06 %	52 0,09 %	89 0,05 %	110 0,15%	35 0,03 %	626 0,06 %
3	вірмени	12 0,02 %	4 0,01 %	5 0,004 %	6 0,03 %	2 0,002 %	8 0,02 %	13 0,01 %	5 0,01 %	3 0,003 %	14 0,03 %	21 0,01 %	28 0,03 %	2 0,002 %	123 0,01 %
4	євреї	6 0,01 %	1 0,003 %	32 0,03 %	–	2 0,002 %	1 0,002 %	4 0,004 %	4 0,01 %	10 0,01 %	12 0,02 %	13 0,007 %	6 0,008 %	3 0,003 %	94 0,009 %
5	молдавани	9 0,01 %	7 0,02 %	37 0,03 %	2 0,008 %	21 0,02 %	5 0,01 %	27 0,02 %	16 0,05 %	59 0,06 %	16 0,03 %	122 0,07 %	23 0,03 %	33 0,03 %	377 0,03 %
6	німці	13 0,02 %	2 0,007 %	34 0,03 %	22 0,09 %	47 0,04 %	6 0,01 %	846 0,84 %	15 0,05 %	36 0,04 %	966 0,67 %	286 0,17 %	26 0,03 %	16 0,01 %	1715 0,16 %

7	поляки	3 0,005 %	7 0,02 %	24 0,02 %	–	13 0,01 %	2 0,004 %	9 0,009 %	11 0,03 %	19 0,02 %	31 0,05 %	9 0,005 %	32 0,04 %	6 0,006 %	166 0,01 %
8	росіяни	361 0,67 %	210 0,76 %	1425 1,2 %	165 0,65 %	642 0,63 %	245 0,49 %	721 0,72 %	430 1,35 %	774 0,86 %	848 1,55 %	1799 1,04 %	1485 2,0 %	846 0,88 %	9951 0,99 %
9	румуни	8 0,01 %	5 0,01 %	22 0,02 %	1 0,004 %	8 0,08 %	2 0,004 %	43 0,04 %	87 0,27 %	10 514 11,57 %	4 0,007 %	21298 12,41 %	6 0,008 %	10 0,01 %	32008 3,3 %
10	словаки	12 0,02 %	270 0,96 %	60 0,05 %	25 0,1 %	263 0,2 %	2 0,004 %	215 0,21 %	306 0,96 %	30 0,03 %	354 0,65 %	22 0,01 %	1191 1,6 %	10 0,01 %	2760 0,26 %
11	угорці	41 163 76,15 %	15 0,06 %	30 874 26,11 %	25 0,1 %	114 0,11 %	8 0,02 %	12 871 12,7 %	78 0,04 %	2929 3,22 %	383 0,71 %	4991 2,92 %	24 822 33,39 %	3785 3,91 %	122 058 12,2 %
12	цигани	2211 4,09 %	452 1,61 %	920 0,78 %	1 0,004 %	167 0,16 %	118 0,24 %	1314 1,3 %	138 0,44 %	163 0,18 %	800 1,46 %	45 0,02 %	3022 4,06 %	1 0,001 %	9352 0,93 %
13	чехи	5 0,01 %	6 1,61 %	13 0,01 %	2 0,008 %	3 0,003 %	–	10 0,01 %	1 0,003 %	12 0,01 %	35 0,06%	9 0,005 %	17 0,02 %	4 0,004 %	117 0,01 %
14	інші	49 0,1 %	28 0,1 %	151 0,12 %	26 0,1 %	86 0,08 %	25 0,05 %	151 0,15 %	59 0,18 %	157 0,17 %	86 0,14%	168 0,1 %	142 0,19 %	63 0,07 %	1191 0,11 %
	Загалом	54 062 100 %	28 211 100 %	117 957 100 %	25 474 100 %	100 905 100 %	49 890 100 %	101 443 100 %	32 026 100 %	90 945 100 %	54 869 100 %	171 850 100 %	74 399 100 %	96 960 100 %	998 991 100 %

Таблиця № 12

Поділ населення за національністю в містах Закарпатської області в 2001 році

№ п/п	Національність	Берегове	Мукачеве	Ужгород	Хуст	Загалом
1	українці	10 321 38,88 %	62 965 77,13 %	89 942 77,83 %	28 446 89,3 %	191 674 74,98 %
2	білоруси	55 0,21 %	352 0,43 %	455 0,39 %	52 0,16 %	914 0,36 %
3	вірмени	21 0,08 %	121 0,15 %	217 0,19 %	8 0,02 %	367 0,14 %
4	євреї	36 0,13 %	157 0,2 %	232 0,2 %	46 0,14 %	471 0,18 %
5	молдавани	12 0,04 %	45 0,05 %	63 0,05 %	19 0,06 %	139 0,05 %
6	німці	16 0,06 %	1592 1,96 %	176 0,15 %	83 0,26 %	1867 0,73 %
7	поляки	21 0,08 %	102 0,13 %	206 0,17 %	23 0,07 %	352 0,13 %
8	росіяни	1445 5,44 %	7326 8,98 %	11106 9,61 %	1165 3,66 %	21042 8,24 %
9	румуни	16 0,06 %	31 0,03 %	88 0,07 %	9 0,02 %	144 0,05 %
10	словаки	64 0,34 %	303 0,37 %	2523 2,2 %	45 0,14 %	2935 1,15 %
11	угорці	12 785 48,15 %	6975 8,54 %	7972 6,9 %	1726 5,42 %	29 458 11,53 %
12	цигани	1695 6,38 %	1130 1,38 %	1705 1,48 %	122 0,38 %	4652 1,83 %
13	чехи	7 0,02 %	72 0,08 %	107 0,09 %	17 0,05 %	203 0,04 %
14	інші	60 0,23 %	466 0,57 %	776 0,67 %	103 0,32 %	1405 0,59 %
	Загалом	26 554 100 %	81 637 100 %	115 568 100 %	31 864 100 %	255 623 100 %

Результати перепису засвідчили ряд змін в етнічній структурі населення області. Зокрема, чисельність українців зросла на 33 378 осіб, румунів — на 13 806 осіб, циганів — на 1873 особи. Чисельність інших етнічних груп помітно зменшилася. Так, кількість росіян зменшилася на 18 465 осіб, євреїв — на 2074 особи, словаків — на 1634 особи, угорців — на 4195 осіб, німців — на 896 осіб, інших — на 5095 осіб. Загалом протягом 1989–2001 років кількість населення області зросла за рахунок приросту в сільській місцевості. Лише в Берегівському районі проявилася тенденція до зменшення загальної кількості мешканців.

Водночас зменшилася загальна кількість міського населення. Наприклад, якщо в 1989 році в Мукачевому проживало 83,3 тис. осіб, то в 2001 — лише 81,0 тис., в

Ужгороді в 1989 році — 116,1 тис. осіб, а в 2001 — 115,6 тис. [82; 103].

З 1994 року в області пожвавилися міграційні процеси як серед українців, так і серед росіян, євреїв, німців, угорців та інших національних меншин. Українці мігрували через соціально-економічні причини в інші області України та в країни Європи. Представники етнонаціональних меншин, зокрема євреї, німці, словаки, угорці та росіяни, поверталися на свої «історичні батьківщини». Так, у 1998 році до Угорщини емігрувало 306 осіб, у 1999 — 230, у 2000 — 459 осіб [84]. Етнонаціональний характер має еміграція євреїв краю. Наприклад, 1993 року в Ізраїль виїхало 33 особи, у 1994 — 61 особа [106, 5–6]. Такий самий характер мала еміграція німців, які виїжджали переважно до Німеччини. У 1995 році туди емігрувало 269 німців, у 1996 — 214, у 1997 — 347, у 1998 — 382, у 1999 — 297, у 2000 — 481 особа [104].

Ще один чинник, який впливав на етнодемографічну ситуацію в області, — це нелегальна транзитна еміграція з країн Азії та Африки. Наприклад, у 1999 році в області було затримано 7630 [3], у 2000 — 3654 нелегальних мігрантів [105].

Упродовж другої половини XX — на початку XXI ст. доля українців у межах етноісторичного Закарпаття складалася по-різному. У Закарпатській області їх чисельність постійно зростала як у цифрових (у 2001 році — 1 010 127 осіб), так і у відсоткових (80,52 %) показниках. Повільно зростала кількість українців у Марамуреському повіті Румунії, де в 1956 році проживало 25 435, у 1966 — 29 600, у 1977 — 32 723, у 2002 — 34 027 українців. Крім того, у 2002 році в повіті Сату Маре проживало ще 1556 українців. Загалом у двох названих повітах Румунії 2002 року мешкало 35 583 українців [69, 246–257]. У Словаччині ж продовжувався процес словакізації українців. Це позначилося на скороченні їх загальної кількості. Якщо в 1938 році ще 79 590 мешканців Словаччини назвалися українцями (русинами) [62, 53], то за переписом 1991 року в Словаччині проживало лише 30 479 русинів-українців, з яких 17 198 вважали себе русинами, а 13 281 — українцями [107, 38–39]. За словацьким переписом 2001 року в Пряшівському краї налічувалося 21 500 русинів і 6781 українців, а в Кошицькому краї — 2004 русинів і 2030 українців. Загалом у цих двох краях у 2001 році мешкало 32 315 русинів-українців [108, табл. 3]. Таким чином, на теренах етноісторичного Закарпаття, площа якого значно зменшилася, у 2002 році проживало 1 074 020 українців.

Сьогодні суцільноукраїнська етнічна територія на етноісторичному Закарпатті обмежується територією Закарпатської області. Це засвідчується тим, що навіть у тих округах Словаччини, де українців проживає найбільше, вони все ж становлять меншість. Так, у Межилабірському окрузі українці становлять 45,55 % усього населення, у Свидницькому — 12,9 %, у Снінському — 12,7 %, у Стропківському — 6 %, у Гуменському — 5 %, а в інших — ще менше. Загалом у Пряшівському краї, де проживає майже 80 % усіх українців Словаччини, вони становлять лише 3,53 % від загальної кількості мешканців [108].

У Закарпатській області автохтонне українське населення становить виняткову більшість, тобто 80,52 %. Це дає підстави вести мову про етнічно український х арактер області.

В умовах незалежності національно-державний розвиток українського етносу зумовлює посилення національної свідомості населення України, у тому числі населення Закарпатської області. Це проявилося в бурхливому наростанні інтересу як до загальноукраїнської, так і до місцевої етноісторичної складової культури української нації. Відродження історичної пам'яті, повернення із забуття героїчних сторінок Карпатської України та її діячів, збереження, плекання та примноження кращих зразків народної пісні, танцю, образотворчого та прикладного мистецтв, церковно-релігійне відродження й т. ін. є основою усталення національної свідомості українців Закарпатської області. Це позначилося на повсюдному поширенні української мови. Перепис 2001 року засвідчив, що 99,2 % українців рідною назвали українську мову, а кількість російськомовних українців з 1% у 1989 році зменшилася

до 0,43 %. Водночас 41,56 % словаків, 39,61 % німців, 18,4 % білорусів, 16,7 % циганів, 7,96 % росіян, 2,59 % угорців та 0,5 % румунів Закарпатської області рідною вважають українську мову. Загалом 5,84 % представників етнічних менших рідною назвали українську мову [90]. Усе це свідчить, що в умовах державності українці Закарпаття політично, культурно-історично та психологічно консолідуються у складі української нації, що українство стає притягальним і для представників етнічних менших.

Окрім українців, в області проживають представники шести етнічних меншин: угорці, румуни, цигани, німці та євреї. Після 1945 року в області сформувалися ще дві іммігрантські етнічні меншини – російська (30 993 особи) та білоруська (1540 осіб). Решта – це нечисленні іммігрантські етнічні групи, які нараховують по кілька сотень осіб. У сучасних умовах відкритості кордонів кількість таких груп, очевидно, зростатиме. Але назвати їх етнічними чи національними меншинами немає жодних підстав. Найчисельнішою з іммігрантських етнічних меншин є російська. Але більшість росіян, як і білорусів, в області є мігрантами в першому поколінні, тобто не народилися в області і не вважають наш край своєю «малою батьківщиною». Орієнтуючись на Росію чи Білорусь, вони часто ігнорують українську культуру, традиції та мову.

За роки радянської влади наполегливо пропагувався та й нині пропагується міф про поліетнічність населення Закарпатської області. Ще й сьогодні, на підставі вигаданої поліетнічності, ігноруються чи навіть утискуються в області права українців. До того ж широко підтримується національно-культурна автономія етнічних меншин. Україна дотримується рішень Женевської конференції 1990 року про пошанування державами прав національних меншин. Але меншини в краї часто ігнорують її рішення про те, що кожна з них повинна співпрацювати з державою і поважати культуру, звичаї та мову державотворчого етносу, у нашому випадку – українців. Утім, упродовж 1991–2008 років антиукраїнські дії проявлялись як у діяльності угорських, так і русинських національно-культурних товариств. Усеукраїнський перепис 2001 року зафіксував на Закарпатті «етнічну групу» русинів з чисельністю менше 1 % від усієї кількості жителів краю [109, 148]. До того ж діяльність русинських товариств, що спираються на підтримку етнічних маргіналів, росіян та духовенства української православної церкви Московського патріархату, має відверто антиукраїнський і антидержавний характер, на що влада області не реагує.

Загалом русини-українці XIX – початку XXI ст. завжди усвідомлювали себе складовою українського етносу. Ця свідомість спиралася на спільність походження, мову, традиційну культуру, історичну пам'ять і утверджувалася в боротьбі за возз'єднання єдиної Соборної України. Завдяки цьому, незважаючи на несприятливі історичні умови й антиукраїнську політику чужоземців, вони не лише збереглись як складова української нації, але й брали активну участь у боротьбі за незалежність України.

1. *Мицюк О.* Нариси соціяльно-господарської історії Підкарпатської Руси. – Прага, 1938. – Т. II.
2. *Кабузан В. И.* Украинское население Закарпатья (начало XIX – 70-е годы XX вв.) // Расы и народы. – М., 1986. – Вып. 16.
3. *Тиводар М.* Етнографічне районування українців Закарпаття (за матеріалами традиційної культури другої половини XIX – першої половини XX ст.) // Carpatica – Карпатика. – Ужгород, 1999. – Вип. 6.
4. *Марьина В. В.* Закарпатская Украина (Подкарпатская Русь) в политике Бенеша и Сталина. 1939–1945 гг. – М., 2003.
5. *Мушинка М.* Післявоєнний розвиток регіональної культури русинів-українців Чехо-Словаччини // Тривалість регіональних культур: Русини і українці на їхній карпатській батьківщині та за кордоном. – Нью-Йорк, 1993.
6. Державний архів Закарпатської області, ф. 59, оп. 1, спр. 10.
7. *Коломиец И. Г.* Социально-экономические отношения и общественное движение в Закарпатье во второй половине XIX столетия. – Томск, 1961. – Кн. 1.
8. Карпатська Україна. Географія – історія – культура. – Л., 1939.
9. Енциклопедія українознавства. – Л., 1993. – Т. 2.

10. Нариси історії Закарпаття. – Ужгород, 1993. – Т. 1.
11. *Офіцинський Р.* Політичний розвиток Закарпаття у складі Угорщини (1939–1944 рр.). – К., 1997.
12. *Bonkáló S.* A Rutének (Ruszinok). – Budapest, 1940.
13. *Thirring L.* A visszatért kárpátaljai területen végrehajtott népősszeirás előyetek eredménzei // Mágyar Statisytikai Szemle. – 1939. – évi 8. syám.
14. *Котигорошко В.* Верхнє Потисся в давнину. – Ужгород, 2008.
15. *Вакуленко М. В.* Населення Східних Карпат в пізньоримський час // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат: У 4 т. – Л., 1999. – Т. І.
16. *Смішко М. Ю.* Карпатські кургани першої половини І тисячоліття н. е. – К., 1960.
17. *Пеняк П.* Проблема давніх слов'ян Закарпаття в працях Федора Потушняка // Carpatica – Карпатика. – Ужгород, 2001. – Вип. 9.
18. *Русанова И. П., Тимощук Б. А.* Кодин – славянское поселение V–VII вв. на р. Прут. – М., 1984.
19. *Бернштейн С. Б.* Проблемы карпатского языкознания // Карпатская диалектология и ономастика. – М., 1972.
20. *Тиводар М.* Етнічні традиції у скотарстві // Етногенез та етнічна історія населення українських Карпат. – Л., 2006. – Т. ІІ.
21. Етимологічний словник української мови. – К., 1982. – Т. 1.
22. Етимологічний словник української мови. – К., 1985. – Т. 2.
23. *Krandžalov D. [Crânjala D.].* Rumunske vlivy v Karpatech ze zvlášnim zřtelem k moravskému valašsku. – Praha, 1938.
24. *Тиводар М.* Етнокультурні процеси та особливості етнічної історії Закарпаття в І тисячолітті нашої ери // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія. – Ужгород, 2003. – Вип. 9.
25. *Залізняк Л.* Нариси стародавньої історії України. – К., 1994.
26. *Пантелич С.* Прабатьківщина хорватів та шляхи їх міграцій на Балкани: Автореф. дис. ... канд. іст. наук. – Л., 1997.
27. *Балушок В.* Етногенез українців. – К., 2004.
28. *Мельник В. М., Шышкина Е. В.* Ранняя этническая история южных славян. – Запорожье, 1986.
29. *Брайчевський М. Ю.* Походження Русі. – К., 1968.
30. *Рыбаков Б. А.* Русские летописи и автор «Слова о полку Игореве». – М., 1972.
31. *Гошовский В.* У истоков музыки славян. – М., 1971.
32. *Пеняк С. І.* Ранньослов'янське і давньоруське населення Закарпаття VI–XIII ст. – К., 1980.
33. *Пеняк С. І., Пеняк П. С.* Історія Закарпаття з найдавніших часів до приходу угорців в Карпатську улоговину. – Ужгород, 1998.
34. *Приходнюк О. П.* Східні слов'яни у VIII–IX ст. // Етногенез та етнічна історія населення українських Карпат. – Т. І.
35. *Балагурі Е. А.* Ужгород у давнину. Нові знахідки і відкриття // Історія Ужгорода. – Ужгород, 1993.
36. *Котигорошко В. Г.* Проблеми етно-культурних процесів в Карпато-Дунайському басейні І ст. до н. е. – ІІ ст. н. е. // Археологія. – 1991. – № 4.
37. *Пап С.* Історія Закарпаття. – Івано-Франківськ, 2001. – Т. І.
38. Gesta Hungarorum / Переклад українською мовою Каміла Нейпавера. – Ужгород, 2005.
39. Закарпаття в етнополітичному вимірі / Ю. Левицька, М. Панчук, В. Вайналова, В. Котигаренко, В. Коган. – К., 2008.
40. *Niederle L.* Slovanské starožitnosti. – Praha, 1919. – Т. І.
41. *Дзендзелевский И. А.* К вопросу о времени расселения восточных славян на южных склонах Украинских Карпат // Тезисы докладов VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. – М., 1964.
42. *Антошин М. И.* Закарпатская грамота 1404 года // Научные записки Ужгородского университета. – Ужгород, 1955. – Т. 13.
43. *Грушевський М.* Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – К., 1992. – Т. ІІ.
44. *Тиводар М.* Традиційне скотарство українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст. – Ужгород, 1984.
45. *Балагурі Е. А., Алишкевич Я. А.* Старожитності Верхнього Потисся періоду віднайдення угорцями Батьківщини (нові аспекти і концепції) // Науковий вісник Ужгородського державного університету. Серія: Історія. – Ужгород, 1999. – Вип. 3.
46. *Стрипский Я.* Путаница около названий Осой // Літературна неділя. – Ужгород, 1942. – Річник ІІ.
47. *Ткадлічек В.* Кирилівський напис в Михаловцях // Науковий збірник музею української культури в Свиднику. – Братислава, 1986. – Т. 14.
48. *Гаджега В.* Додатки до історії русинов и руських церков у жупі Угоча // Науковий збірник товариства «Просвіта». – Ужгород, 1925. – Річник IV.

49. *Пап С.* Початки християнства на Закарпатті. – Філадельфія, 1983.
50. *Ставровський О.* Словацько-польсько-українське прикордоння до 18 століття. – Братислава, 1967.
51. История Венгрии: В 3 т. – М., 1971. – Т. I.
52. *Мицюк О.* Нариси соціяльно-господарської історії Підкарпатської Руси. – Ужгород, 1936. – Т. I.
53. *Дэже Л.* Очерки по истории закарпатских говоров. – Будапешт, 1967.
54. *Лучкай М.* Історія карпатських русинів. – Ужгород, 2000. – Т. II.
55. *Mihályi J.* Mármorosi diplomák XIV. és XV. századbol. – Máramoros-Sziget, 1900.
56. Dokumenty k protifeudalnum bojom Slovenského lidu. – Bratislava, 1955.
57. *Линтур П. В.* Ференц Ракоци II в угро-русской традиции // Народная школа. – Ужгород, 1940/1941. – № 9.
58. *Габрієль Ф.* Господарське положення Подкарпатської Руси на початку XVIII століття // Подкарпатська Русь. – Ужгород, 1933. – Річник X.
59. *Тиводар М.* Етнічні процеси на Закарпатті XIX – початку XXI ст. // Історичні студії. Збірник наукових праць з проблем давньої і середньовічної історії та етнології. – Ужгород, 2008. – Вип. 2.
60. *Копчак В. П., Копчак С. И.* Население Закарпатья за 100 лет (1870–1970). – Л., 1977.
61. *Мазурок О., Орто В.* Етнічна структура міського населення Закарпаття наприкінці XIX – на початку XX ст. // Carpatica – Карпатика. – Ужгород, 1999. – Вип. 6.
62. *Ванат І.* Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини. Книга друга (вересень 1939 р. – лютий 1948 р.). – Братислава, 1985.
63. *Mráz J.* Slovensko ve svetle statistiky. – Praha, 1920.
64. *Ванат І.* Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини. Книга перша (1918–1938). – Братислава, 1978.
65. *Удвори И.* Русины в Венгерском Королевстве // Тривалість регіональних культур. Русини і українці на їхній карпатській батьківщині та за кордоном. – Нью-Йорк, 1993.
66. Енциклопедія українознавства. – Л., 1993. – Т. 1.
67. Демографический ежегодник СССР. 1990. – М., 1990.
68. *Лавер О.* П'ять хлібин Угочі // Карпатський край. – 1993. – № 9–31.
69. *Зан М., Горват Л.* Етнічна, мовна та конфесійна ідентичність української національної меншини повітів Марамуреш та Сату Маре (Румунія) // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Політологія. Соціологія. Філософія. – Ужгород, 2007. – Вип. 7–8.
70. *Коломиец И. Г.* Социально-экономические отношения и общественное движение в Закарпатье во второй половине XIX столетия. – Томск, 1962. – Кн. 2.
71. *Неточаєв В. І.* Територія, населення, міста Закарпаття в кінці XIX – на початку XX ст. // Доповіді та повідомлення УжДУ. Серія історична. – Ужгород, 1960.
72. Kárpátalja településeinek vallási adatai (1880–1941). – Budapest, 2000.
73. Administrativni lexikon obci v Republici Československé. – Praha, 1934. – Dil. II.
74. Československa statistika. Svazek 9. Řada VI (Sčitáni lidu, sešit 1). Sčitáni lidu v Republice Československé ze dne 15 unora 1921. – Praha, 1924. – Dil. I.
75. Československa statistika. Svazek 98. Řada VI (Sčitáni lidu, sešit 1). Sčitáni lidu v Republice Československé ze dne 1 prosince 1930. – Praha, 1934. – Dil. I.
76. *Ференц П.* Етнонаціональна орієнтація українців Закарпаття в 20–30-ті роки XX століття. – Мукачево, 2005.
77. *Довганич О.* Репресії угорського окупаційного режиму і закарпатський рух опору // Закарпаття під Угорщиною 1938–1939 рр. – Нью-Йорк; Чикаго; Ужгород, 1999.
78. Шляхом жовтня. Збірник документів. – Ужгород, 1965. – Т. VI.
79. Нариси історії Закарпаття. – Ужгород, 1995. – Т. II (1918–1945).
80. *Малець О.* Етнополітичні та етнокультурні процеси на Закарпатті 40–80 рр. XX ст. – Ужгород, 2004.
81. Історія міст і сіл УРСР. Закарпатська область. – К., 1969.
82. Статистичні дані: Динаміка зміни чисельності населення національних груп Закарпаття (згідно даних переписів 1959–1989 рр.) // Матеріали науково-практичної конференції «Державне регулювання міжетнічних відносин в Закарпатті». – Ужгород, 1997.
83. *Наулко В. І.* Етнічний склад населення Української РСР. – К., 1965.
84. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області. Динаміка чисельності наявного населення області по містах і районах.
85. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Берегове (міськрада).

86. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Берегівський район.
87. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Великоберезнянський район.
88. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Виноградівський район.
89. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Воловецький район.
90. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Закарпатська область.
91. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Іршавський район.
92. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Міжгірський район.
93. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Мукачеве (міськрада).
94. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Мукачівський район.
95. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Перечинський район.
96. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Рахівський район.
97. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Свалявський район.
98. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Тячівський район.
99. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Ужгород (міськрада).
100. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Ужгородський район.
101. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Хуст (міськрада).
102. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області за 2003 рік. Справа: Всеукраїнський перепис населення 2001 року. Таблиці 5.1: Розподіл населення за національністю та рідною мовою. Хустський район.
103. Статистичні дані: Склад населення міст обласного підпорядкування та районів по окремих національностях // Матеріали науково-практичної конференції «Державне регулювання міжетнічних відносин в Закарпатті».
104. Поточний архів відділу у справах національностей та міграції Закарпатської обласної державної адміністрації. Про стан міграційних процесів у Закарпатській області в 1999 р.

105. Поточний архів відділу у справах національностей та міграції Закарпатської обласної державної адміністрації. Про стан міграційних процесів у Закарпатській області в 2000 р.
106. Поточний архів головного управління статистики у Закарпатській області. Відділ демографічної статистики. Справа № 06–36. Том 1. Зведені звіти по механічному руху населення. Міграція за 1994 р. Січень 1993 – грудень 1994 р.
107. *Gajdoš V., Konečny S.* Rusini a ukrajinci na Slovensku v procesoh transformácie (1989–1995). Výbek z dokumtntov. I. – Prešov, 2005.
108. Štatistický úrad Slovenskej Republiky. Sčitanie obyvateľov, domov a bytov 2001. Základné údaye. Národostné zloženie obzvateľstva. – Bratislava, 2001. – Tab. 3: «Trvale bývauce obývateľstvo podľa narodnosti a podla krazov a okresov».
109. *Зан М.* Етнонаціональна структура населення Закарпаття в світлі результатів перепису 2001 р. // Carpatica – Карпатика. – Ужгород, 2003. – Вип. 28.

ЕТНІЧНІ ПРОЦЕСИ НА ЗАКАРПАТТІ В СУЧАСНУ ДОБУ

Михайло Зан

УДК 323.15(477.87)“312”

У статті розглянуто динаміку етнічних процесів на Закарпатті впродовж останнього часу, проаналізовано результати переписів населення 1989 та 2001 років, природний приріст населення в області, міграційні рухи. Етнополітичні процеси в регіоні досліджено на основі архівних документів. Автор звертає увагу на активізацію політичного русинства на Закарпатті впродовж 1990–2009 років.

Досліджено етнокультурні процеси в середовищі українців та національних меншин Закарпаття, які трансформувалися в напрямі зростання етнічної та національної свідомості. Зроблено висновок про розвиток громадянського суспільства представниками еліти національних меншин регіону.

Ключові слова: Закарпаття, етнічні процеси, політичне русинство, національна меншина, національно-культурні товариства.

In the article it is considered the dynamics of ethnical processes in Zakarpattia during the last period. The results of population censuses in 1989 and 2001, natural increase of the population of the region, migration processes are analysed. Ethno-political processes in the region are investigated on the basis of archive documents. The author pays his attention to the problem of activization of political Rusynism in Zakarpattia during 1990–2009.

It is investigated the ethno-cultural processes among Ukrainians and national minorities of Transcarpathia, who have transformed in the direction of growth of ethnical and national consciousness. It is concluded the fact of development of pluralistic civil society by the elites of national minorities in the region.

Key words: Zakarpattia, ethnical processes, political Rusynism, national minority, national-cultural societies.

Комплекс демографічних, політичних та соціокультурних змін етнічних спільнот протягом їхнього існування охоплює поняття «етнічні процеси». Ці зміни проявляються в етнооб’єднавчих або етнорозмежувальних тенденціях розвитку етнічних спільнот в історичному часі, які можна розглядати як на загальноетнічному, так і на регіональному рівнях.

Закарпатська область є особливим історико-етнографічним регіоном України, де представлено широку палітру етнічних груп (українці, угорці, румуни, росіяни, словаки, німці, цигани і т. д.) та етнографічних складових українського етносу (долиняни, гуцули, бойки, лемки). В умовах зламу авторитарного режиму та становлення сучасної ідентичності української нації відбулися динамічні зміни в етнодемографічній, етнополітичній та етнокультурній сферах життя закарпатського соціуму. Їх детальне вивчення дає змогу відтворити регіональний вимір етнічних процесів сучасного періоду.

Етнодемографічні процеси. Аналіз результатів останнього Всесоюзного перепису

населення 1989 року на Закарпатті засвідчив переважання українців, які становлять 976 769 осіб (78,41 % усього населення). Перепис населення чітко визначив рівень урбанізації представників тих чи інших етнічних груп краю. Найбільш урбанізованими виявилися євреї (93,6 %), росіяни (87,2 %), білоруси (83 %) та словаки (86 %), менше — цигани (62,2 %). Сільськими жителями були здебільшого румуни (82,3 %), угорці (62,3 %), українці (61,6 %) та німці (55,5 %) [1]. Загалом сільське населення на 97,8 % складалося з українців, угорців та румунів. Отже, теза про виняткову поліетнічність та багатонаціональність Закарпаття (біля ста національностей), що набула пропагандистського змісту, не зовсім відповідає дійсності. Адже представники дев'яти вищеназваних спільнот у сукупності становлять 99,6 % населення краю.

Етнічна самоідентифікація етнічних спільнот переважно ототожнювалася із мовною ідентичністю. Так, 96,5 % усього населення області вважали рідною мову своєї національності. Серед українців 98,4 % назвали рідною мовою українську; серед угорців — 97,2 %; серед росіян — 95,8 %. Серед румунів регіону 28 964 особи із 29 485 задекларували, що їхньою рідною мовою є румунська. Мовна асиміляція характерна для циган, словаків, євреїв, білорусів краю. Для них було притаманним визнання рідною мову інших етнічних спільнот (на той час переважно російську та угорську). Так, із 12 131 представника циганського етносу тільки 2491 вважав, що його рідною мовою є циганська; 7973 людини визнали за рідну угорську мову. А серед словаків краю тільки близько третини (2555 осіб) назвали своєю рідною мовою словацьку, інші — українську (2433 особи), угорську (1890 осіб), російську (388 осіб) мови.

З-поміж білорусів (2521 особа) трохи менше половини (1139 осіб) засвідчили, що рідною мовою для них є білоруська. Найбільшої мовної асиміляції зазнали євреї. Адже із 2639 євреїв області в 1989 році тільки для 663-х рідною мовою була мова ідиш, для 1307 осіб — російська, а для 365-ти — українська мова. Так само й для нечисельної чеської національної меншини. Із 516 чехів рідною чеську мову визнали тільки 179 людей [2]. Зазначені дані засвідчують труднощі певних спільнот у збереженні етноідентичності та примордіальну сутність етносів, опірність асиміляційним процесам та русифікації, що насаджувалася серед українців та національних меншин краю.

Упродовж 1989—2001 років наявна кількість постійного населення області зростала. Якщо в 1989 році вона становила 1252,3 тис. осіб, то на початку 2001 року — 1282 тис. Дещо зросла чисельність сільського (737,3 тис. осіб у 1989 році і 782,9 тис. осіб у 2001 році) і зменшилася кількість міського населення (515 тис. осіб і 499,1 тис. осіб) [3]. Цьому сприяла відносно висока народжуваність у сільській місцевості краю, а також приплив іммігрантів з інших регіонів України та держав колишнього СРСР.

Проте зростання чисельності населення Закарпаття відбувалося нерівномірно. Якщо розглянути динаміку цього процесу в розрізі міст і районів області, то простежуються відповідні диспропорції. В абсолютних числах зросла кількість населення м. Ужгорода та м. Мукачевого, Виноградівського, Іршавського, Рахівського, Свалявського, Тячівського, Хустського районів. Відносно повільно зростала чисельність населення в Ужгородському, Перечинському, Міжгірському районах. Зменшилася кількість населення Великоберезнянського, Воловецького та Мукачівського районів, у Берегівському районі за вказаний період — із 85,7 тис. осіб до 82,6 тис. Це відбувалося переважно за рахунок мінусового міграційного сальдо, тобто переважання еміграційних потоків над імміграційними [4].

Статистичні дані засвідчують, що з 1994 року міграційна активність охопила всі національні спільноти краю. З одного боку, чисельність українського населення збільшувалася за рахунок природного приросту в сільській місцевості та емігрантів-українців з інших регіонів України та країн СНД. З другого, — зменшувалося постійне число україн-

ців унаслідок трудової еміграції та виїзду на постійне місце проживання за кордон.

Прикметним стало «етнічне обличчя» еміграції. Зокрема, дані статистики ілюструють високі показники еміграції угорців в Угорщину, євреїв в Ізраїль та США, німців у Німеччину, росіян у Російську Федерацію. Так, у 1995 році з-поміж усіх емігрантів у Російську Федерацію емігрувало 85,6 % росіян, в Угорщину — 85,4 % угорців, у Німеччину — 86,4 % німців, в Ізраїль — 79,7 % євреїв. Водночас із 54 румунів краю жоден не емігрував у Румунію. З-поміж прибулих у 1995 році в Закарпаття відсоток українців становив 62 %, росіян — 23,7 %, угорців — 2,6 %, румунів — 2,4 %, словаків — 0,6 %. Характерно, що частка іммігрантів, які народилися безпосередньо в Україні, становила 71,2 % [5]. Це дає підстави стверджувати про своєрідний паритет етнічного фактора та соціально-економічних мотивацій еміграційних потоків Закарпаття. Утім, у другій половині 1990-х років етнічна еміграція перестала домінувати. Збільшилися потоки емігрантів-заробітчан та виїзд населення, переважно етнічних українців, на постійне місце проживання за кордон.

Окремим важливим аспектом вивчення етнодемографічних процесів є аналіз міжетнічних шлюбів на Закарпатті. Деякі дослідники відмічали зближення народів у краї і те, що «кожна третя закарпатська сім'я» об'єднує представників різних національностей [6]. Проведений нами аналіз статистичних даних міжетнічних шлюбів методами математичних розрахунків переконливо засвідчує традиційну ендогамність українців, румунів, угорців та циган Закарпаття. У сільській місцевості вона сягала більше 95 %. Водночас у містах області вона порушується навіть серед українців та угорців. Через міське дисперсне проживання дві третини шлюбів росіяни, білоруси, словаки, євреї та німці укладали з українцями [7].

Загалом статистичні матеріали свідчать про тенденцію зменшення укладення шлюбів та збільшення кількості розлучень упродовж досліджуваного періоду. Зменшення темпів природного приросту населення Закарпаття із другої половини 1990-х років та зростання еміграційних потоків стали основними причинами незначного збільшення чисельності населення Закарпатської області станом на 2001 рік. Результати першого Всеукраїнського перепису населення 2001 року засвідчили проживання в краї 1258,3 тис. осіб. З них 466 тис. — жителі міст, а 792,3 тис. проживають у сільській місцевості. За цим показником Закарпаття має найбільший відсоток сільського населення в Україні — 63 % (у цілому по державі кількість селян становить 33 %) [8]. Значною мірою це спричинили еміграційні процеси в середовищі українців та національних меншин області.

Аналіз даних перепису населення 2001 року засвідчує, що із 1254,6 тис. осіб постійного населення краю українцями є 1010,1 тис. (80,5 %); угорцями — 151,5 тис. (12,1 %); румунами — 32,1 тис. (2,6 %); росіянами — 31,0 тис. (2,5 %); циганами — 14,0 тис. (1,1 %); словаками — 5,6 тис. (0,5 %); німцями — 3,5 тис. (0,3 %); білорусами — 1,5 тис. (0,1 %); євреями — 565 людей (0,04 %). У сукупності тільки українці, угорці та румуни краю становлять 95,1 % населення області, а дев'ять вищеназваних етнонаціональних спільнот Закарпаття — 99,6 % постійного населення [9].

Поділ жителів регіону за національним та мовним критеріями, згідно з переписом 2001 року, ілюструє збільшення переписних граф-національностей. Якщо в 1989 році їх було 76, то в 2001 році — 87. По-перше, з'явилася група із 286 осіб, які не вказали своєї національності (етнічне походження). Тобто наочною є ілюстрація явища етнічної маргінальності [10]. По-друге, зникли одні нечисельні національності та з'явилися інші. Так, результати перепису 2001 року, порівняно із 1989 роком, не виявили карачаївців, агулів, каракалпаків, лаків, ногайців, евенків, негідальців, курдів, халха-монголів. Натомість у поділі за національністю з'явилися араби (23 особи), ассирійці (12 осіб), серби й фіни (по 9 осіб), афганці (7 осіб), аварці (6 осіб), американці (5 осіб), англійці (4 особи), тати, хакаси

й австрійці (по 3 особи), абазини, голландці та кубинці (по 2 особи), цахури, уйгури, рутульці, іспанці та албанці (по 1 особі).

У більшості районів області переважає українське населення. Кількість українців у Міжгірському, Воловецькому та Іршавському районах наближена до 99 %. У Великоберезнянському, Перечинському, Хустському та Свалявському районах — у межах 95 % — 96 %. У Мукачівському, Рахівському, Тячівському — біля 84 %. У Виноградівському районі частка українців становить 71,4 %, в Ужгородському — 58,4 %. Тільки в Берегівському районі українці становлять меншість — 18,8 % [11]. Отже, перепис підтвердив тенденцію зростання питомої ваги українців в етнонаціональній структурі Закарпаття.

Порівняно із 1989 роком, унаслідок еміграційних потоків на 4,2 тис. осіб зменшилася чисельність угорського населення краю. Утім, угорці представляють компактні ареали проживання, про що зазначалося вище. Угорська національна меншина представляє переважну більшість у Берегівському районі (76,1 %); в Ужгородському районі угорці становлять 33,4 %; у Виноградівському — 26,2 %. Перепис 2001 року засвідчив тенденцію до зменшення кількості угорського населення в м. Береговому. Якщо в 1989 році угорці становили переважну більшість (50,8 %), то в 2001 році — відносну більшість (48,1 %), як і українці (38,9 %). Частка угорців зменшилася в Ужгороді та Хусті.

Унаслідок компактного проживання в Тячівському й Рахівському районах, укладання ендогамних шлюбів, відсутності еміграції та проявів реідентифікації серед молдован краю чисельно збільшилося румунське населення. Якщо перепис 1989 року зафіксував 29 485 румунів, то в 2001 році їх кількість склала 32 152 особи. Таким чином, румунська національна меншина краю справедливо посіла третє місце в етнонаціональній структурі населення. У Тячівському районі проживало 21,3 тис. румунів, що становило 66,1 % усього румунського населення області. У Рахівському районі мешкало 10,5 тис. осіб. Це 32,7 % усіх румунів області. В інших районах та містах краю румуни представляють нечисельні групи.

Росіяни жили переважно в містах Закарпаття. Так, у 2001 році з усього російського населення області (30 993 особи) в Ужгороді проживало 11 106 осіб; у Мукачевому — 7326 осіб; у Береговому — 1445 осіб; у Хусті — 1165 осіб. Зазвичай міське населення представляють білоруси та євреї краю [12]. Цигани дисперсно проживали в містах краю та низинних районах: Ужгородському, Берегівському, Мукачівському, Виноградівському; словаки — у м. Ужгороді та Ужгородському, Великоберезнянському, Перечинському, Свалявському, Іршавському, Мукачівському районах.

Окремої уваги потребує оцінка результатів перепису 2001 року щодо кількості німців Закарпаття. Перепис засвідчив її зростання на 112 осіб. Отже, перший Усеукраїнський перепис зафіксував своєрідний парадокс — зростання чисельності етнічної групи, усередині якої протягом досліджуваного періоду відбувалися еміграційні процеси, виїзд на постійне місце проживання в Німеччину. На нашу думку, таке *status quo* зумовлене фактором ситуативної етноідентичності, «вигідності» німецької самоідентифікації представникам етнічно змішаних шлюбів, предками яких були німці. Через активізацію роботи німецьких національно-культурних товариств та релігійних громад краю такий етноідентифікаційний вибір сприяє пожвавленню зв'язків із Німеччиною, певним економічним вигодам тощо.

На фоні активної діяльності товариств парадоксом іншого плану є зменшення в області чисельності словаків і циган. Ситуація, на наш погляд, пояснюється мовною асиміляцією представників словацької та циганської меншин Закарпаття. Більшість циган краю (62,4 %) визнають своєю рідною мовою угорську. Тільки спеціальні етносоціологічні дослідження, як це відбулося після 1989 року, зможуть реально зафіксувати соціальні параметри життєдіяльності циганської спільноти. Адже біля третини мешканців регіону вказали

на українське або угорське етнічне походження, мотивуючи це тим, що рідною мовою для них є українська. Серед словаків Закарпаття також простежується мовна асиміляція. Для 41,6 % словаків рідною мовою є українська, а 11,3 % визнають рідною угорську мову. Статистичні розрахунки даних перепису населення 2001 року ілюструють русифікацію білорусів (43,3 %), євреїв (46,4 %), татар (57,9 %), вірмен (30,8 %); українізацію німців (39,6 %), поляків (52,7 %), чехів (48,1 %), болгар (63,4 %). Рідномовна ідентичність притаманна українцям (99,2 %), румунам (99,1 %), угорцям (97,1 %) та росіянам (91,7 %) регіону [13].

Перепис населення 2001 року вперше зафіксував наявність субетнічних або етнографічних складових українського етносу. На Закарпатті зафіксували групу русинів (10 090 осіб), гуцулів (83 особи), бойків (25 осіб) та лемків (3 особи). Географія розселення русинської групи неоднозначна. Зауважимо, що 43 % жителів, які визнали себе русинами, мешкають у містах Ужгороді та Мукачевому, 30 % — у Свалявському районі [14]. У зв'язку із цим можна погодитися з висновком дослідника М. Дністрянського про відсутність об'єктивних підстав та реальної небезпеки етнічної сецесії на Закарпатті [15]. Водночас саме проблема політизації русинського руху в області впродовж останніх двох десятиліть визначала головні вектори етнополітичних процесів краю.

Етнополітичні процеси. Початок 1990 року ознаменований виходом на етнополітичну арену відродженого русинського руху. 17 лютого 1990 року в Ужгороді було скликано установчу конференцію, на яку прибуло 324 делегати та 87 запрошених. Учасники конференції одноголосно вирішили створити обласне культурно-освітнє товариство карпатських русинів і прийняти Статут організації. Уже станом на 17 лютого було сформовано п'ять первинних громадських осередків організації — Ужгородську міську (імені М. Лучкая), Мукачівську районну (імені О. Митрака), Свалявську районну (імені Ю. Гуци), Берегівську районну (імені О. Духновича) і Рахівську районну організації. Головою товариства став архітектор М. Томчаній, заступниками — Б. Сливка і М. Михальова. Правління було затверджено в складі 33 осіб [16].

Наступного дня (18 лютого) необхідну документацію на реєстрацію Товариства було подано на ім'я голови Закарпатської обласної ради народних депутатів М. Мальованика. 20 лютого виконком обласної ради народних депутатів вирішив зареєструвати Статут Товариства. У цьому документі чітко зазначено, що «Товариство є культурно-громадською організацією [...]. Метою Товариства є консолідація всіх русинів, що проживають в Карпатському регіоні та за його межами». Серед завдань, які ставило перед собою товариство — відродження історії, культури, звичаїв русинів; «право на рідну мову для всього населення Закарпаття»; «створення при УжДУ науково-методичного центру, бібліотеки, літературного та історико-етнографічного фонду русиністики» [17].

У першому обнародуваному документі «Звернення до населення Закарпатської області» йшлося про окремішність русинського народу, який не є частиною жодного східнослов'янського етносу. Однак уже другий програмний документ товариства від 29 вересня 1990 року («Декларація Товариства карпатських русинів про поверенення Закарпатській області статусу автономної республіки») претендував на політичні цілі [18]. Як відзначав В. Сурнін, така ідея «була схвально зустрінута місцевою партійною та радянською елітою. Вона імпонувала їй тим, що обіцяла нові привілеї та значно більші владні можливості» [19]. Тому облвиконком ради народних депутатів не поспішав приймати будь-які рішення з приводу діяльності товариства впродовж 1990 року.

Обласна еліта в умовах послаблення важелів впливу з боку республіканського центру виборювала дедалі ширші елементи самоврядування. 19 червня 1990 року було прийнято протокольне рішення «Про переведення Закарпатської області на засади господарсько-економічної самостійності і самоврядування». В оригіналі документа увагу зосереджено

на такому тексті: «вся сукупність питань, що безпосередньо торкаються забезпечення життєдіяльності населення, повинні вирішуватись на місцях»; «народногосподарські потреби Закарпатської області фінансуються за рахунок доходів, формуються на її території» [20]. У рішенні облвиконкому від 18 вересня вказувалося (із підкресленням в оригіналі документа), що «інші області, не чекаючи рішень згори, реалізують права по захисту населення, формуванню прямих зв'язків на постачання ресурсів, вишукують додаткові джерела фінансових надходжень для покриття бюджетних видатків» [21].

Задля культивування ідеї окремішності краю просувалися своєрідні PR-технології того часу. 30 травня 1990 року на II сесії Закарпатської обласної ради народних депутатів було прийнято рішення «Про введення на території Закарпатської області середньоєвропейського часу», згідно з яким, у ніч із 1-го на 2-ге вересня 1990 року о другій годині за московським часом на території області запровадили порядок обчислення часу відповідно до першого часового поясу. Рішення було чинним до березня 1992 року, коли встановили єдиний облік часу — київський [22].

Враховуючи охарактеризований вище напрям співпраці обласної влади з політичними русинами, стає зрозумілим, чому тільки 14 січня 1991 року було сформовано робочу групу з вивчення правомірності питань, поставлених у «Декларації» товариства карпатських русинів та інших громадсько-політичних формувань. У лютому 1991 року на сторінках «Закарпатської правди» з'явилася заява сімнадцяти діячів науки, культури та мистецтва Києва (вихідців із Закарпаття), де засуджувалися автономістські амбіції русинського товариства [23]. У висновках робочої групи облвиконкому, зокрема, зазначалося, що «русини Закарпаття, як субетнос, є частиною української нації, із своїми етнічними особливостями» [24].

В умовах становлення української державності та усунення партійної вертикалі, послаблення впливу республіканського центру особливо актуальними для обласного керівництва стали настанови товариства карпатських русинів щодо автономного статусу області. Отже, епіцентр етнополітичної арени краю 1991 року зосередився в стінах зали засідань обласної ради народних депутатів. На VII позачерговій сесії обласної ради 27 вересня 1991 року звучало таке: «Нас просто приєднали, я думаю, що нам треба, щоб автономія була наша і за неї треба боротися» [25]. На сесії почалися взаємні звинувачення з боку головуючого М. Волощука і представників «Демократичної платформи». Зокрема, представники демократичного блоку обласної ради вказували на протиріччя, коли головуючий говорив про галицьких емісарів і не звертав уваги на московських та київських. Депутат І. Лутак порівняв потенційність міжнаціональних конфліктів у краї з подібною ситуацією в Молдові, Грузії, Вірменії, Азербайджані [26].

Через протиріччя між прихильниками автономного статусу краю та представниками націонал-патріотичного блоку, які виступали за соборність української держави, етнополітична ситуація стала критичною. Закарпатська обласна організація НРУ разом з іншими українськими політичними партіями та громадськими об'єднаннями організували біля будинку Народної ради мітинг, домоглися трансляції роботи сесії 27 вересня на площу Леніна. Група мітингувальників ставила намети на площі перед Народною радою. Серед голодуючих були депутати різних рівнів та активісти обласних демократичних організацій, студенти. На 1 жовтня їхня кількість становила 17 осіб. Головними вимогами голодуючих були: відставка М. Волощука та обласної ради, створення спеціальної комісії щодо дій службовців під час перевороту 19—23 серпня 1991 року. Ця акція стала однією з причин звільнення з посади голови обласної ради і облвиконкому М. Волощука.

Після цього з боку прихильників русинства було заявлено різкі сепаратистські тези. Зокрема, депутат В. Жупан зачитав заяву групи робітників, інженерно-технічних працівників

Ужгорода, де йшлося про «так звані десанти за перевалом»; бо «на своїй рідній землі розберемось самі без їх наскоків та їх повчань» [27]. Професор УжДУ І. Туряниця звинуватив депутатів у протиборстві, а не відстоюванні інтересів народу. Член виконкому товариства карпатських русинів І. Калабішка заявив, що «русини є, були і будуть!». Депутат І. Гузинець зачитав телеграми з Великого Бичкова, Ільниці, Мукачевого, Іршави, Сваляви, Тячева за автономію й повернення національності «русин» [28].

Отже, виник спротив постпартійної номенклатури, яка мобілізувала населення краю, вдало використовуючи регіональний патріотизм закарпатців. Так, 1 вересня в м. Мукачевому відбувся мітинг товариства карпатських русинів «по питанню національного відродження русинського народу і відновлення статусу Підкарпатського краю». На цьому мітингові вказувалося, що тоталітарний режим утвердив «політику денаціоналізації корінного населення русинів і їх неправомірну українізацію». Мовилося й про «тенденцію духовного закріпачення русинського народу». Мітингувальники повідомляли, що в разі зняття питання про автономний статус Закарпаття (під тиском голодуючих на площі) «ми також оголосимо безстрокове політичне голодування» [29]. На сторінках газети «Новини Закарпаття» публікували проекти декларації про проголошення Закарпаття автономним краєм: «Спираючись на традиції, самобутність, невід'ємне право на одвічне прагнення багатонаціонального населення Закарпаття до самовизначення […] проголосити область автономною в складі України» [30].

У цих умовах продовжували створювати нові організації русинського спрямування (Товариство православних Закарпаття імені Кирила і Мефодія, Асоціація нерадикальних демократів). У резолюції Установчого конгресу Демократичної ліги національностей Закарпаття від 27 жовтня 1991 року зазначалося про перспективність автономного статусу області через «зростаючі вимоги трудових колективів, національно-культурних товариств, громадських організацій, політичних угрупувань, депутатів» [31]. Ця організація об'єднувала національно-культурні товариства угорців (Ш. Фодо), словаків (Й. Горват), німців (Е. Кайнц), циган (А. Адам), русинів (В. Сочка), що фактично означало солідарність представників еліти національних меншин краю, за винятком румунів, у домаганні обласною владою «особливого статусу».

Ситуація дещо змінилась із початком підготовки до президентських виборів. На VIII позачерговій сесії 20 листопада 1991 року дискутувалося формулювання статусу Закарпаття в тексті бюлетеня для голосування. Депутат І. Грицак запропонував замінити слово «автономія» на «самоврядна адміністративна територія», як і було рекомендовано на зустрічі з кандидатом у Президенти Л. Кравчуком. Зауважимо, що пропонували різні формулювання: «спеціальна самоврядна територія», «спеціальна автономна самоврядна територія», «самоврядна автономна територія», «спеціальна самоврядна територія Закарпаття». Після дискусії з цього приводу було ухвалено рішення «Про зміни в тексті бюлетеня для голосування на обласному референдумі 1 грудня 1991 р.». Таким чином, текст (пункт 3 рішення від 31 жовтня) було сформульовано так: «Чи бажаєте Ви, щоб Закарпаття отримало з закріпленням у Конституції України статус спеціальної самоврядної адміністративної території як суб'єкта у складі незалежної України і не входило в будь-які інші адміністративно-територіальні утворення?» [32].

Результати голосування засвідчили переконливу орієнтацію краян на українську державність. За незалежність України проголосувало 90,13 % виборців, а 60 % віддали свій голос за першого Президента України Л. Кравчука. Переважна більшість (78 %) висловилася за статус Закарпаття як спеціальної самоврядної адміністративної території. Утім, у голосуванні не брало участі 145 040 виборців, а близько 129 000 виступили проти. Недійсними виявилися понад 25 000 бюлетенів. 78 % — це досить умовне число, насправді це трохи більше 60 % їх виборців (847 364 осіб).

Ці результати стали основним мотивом домагання обласним керівництвом внесення змін і доповнень до Конституції України. Було створено робочу комісію облвиконкому (під керівництвом новообраного голови обласної ради й виконкому М. Країла), а згодом і «тимчасову творчу групу» (під керівництвом С. Устича) для підготовки проекту Закону «Про статус спеціальної самоврядної адміністративної території Закарпаття» [33]. Водночас зауважимо, що 81,4 % (43 482 особи) населення Берегівського району віддали голоси за ідею створення угорського автономного округу, проти — 7842 особи із 53 442 виборців, які взяли участь у голосуванні. Отже, поряд із русинським на порядку денному був угорський локальний сепаратизм.

У громадському середовищі Закарпаття за таких обставин відбувся розкол на два суспільно-політичні табори. Так, починаючи з березня 1992 року почала діяти Українська народна рада Закарпаття, до складу якої входили обласні осередки НРУ, УРП, ДемПУ, обласна організація товариства української мови «Просвіта», крайова «Просвіта», товариство політв'язнів і репресованих та спілка майстрів народного мистецтва Закарпаття. Ця організація рішуче виступала проти сепаратистських дій обласної влади та русинських лідерів. Головним її опонентом була Демократична ліга національностей Закарпаття, до якої входили Товариство угорської культури Закарпаття, словацьке національно-культурне товариство ім. Л. Штура, товариство німців краю «Відродження», товариство євреїв області «Менора», «Русский Дом», «Рома» та товариство підкарпатських русинів [34]. У березні 1992 року було створено сепаратистську Підкарпатську республіканську партію, яку очолив В. Заяць.

У 1993 році в умовах суспільно-політичного протистояння обласна влада ініціювала рішення про надання Закарпатській області статусу спеціальної (вільної) економічної зони. Водночас 15 травня 1993 року в Мукачевому було проголошено «Тимчасовий уряд Підкарпатської Русі» на чолі з професором І. Туряницею, до якого ввійшли й громадяни Словаччини та Угорщини. Самопроголошений уряд розпочав кампанію дискредитації української державності, привернення уваги громадськості до становища русинів на Закарпатті, визнання нечинності радянсько-чехословацького договору 1945 року. Обласна влада в цих умовах спробувала дистанціюватися від політичного сепаратизму, який пропагували окремі лідери русинського руху [35]. Діяльність Тимчасового уряду підтримали словацьке та російське національно-культурні товариства, Асоціація демократів Закарпаття, «Народна рада громадянської злагоди», «Громадянський конгрес України». Угорське телебачення 13 серпня 1993 року «рекламувало» міністрів «Тимчасового уряду» та лідера І. Туряницю. Угорська преса активно мусувала ідею автономії Карпатського єврорегіону та політичного русинства. До підтримки автономістських домагань 11 червня 1993 року вдалося й оргбюро Закарпатського відділення Союзу комуністів [36].

У жовтні 1993 року голова облради Д. Дорчинець опублікував розпорядження про скликання 29 жовтня 1993 року сесії обласної ради для проголошення самоврядності, однак унаслідок спротиву демократичних організацій та обговорення у ВРУ питання ВЕЗ сесію не було скликано. Наростання невдоволення діяльністю Президента та ВРУ, проведення дострокових виборів до ВРУ, обрання Президентом Л. Кучми в 1994 році були об'єктивними чинниками державотворчого процесу України. Отже, загальноукраїнські політичні процеси дещо загальмували нестабільну етнополітичну ситуацію на Закарпатті.

У вересні 1994 року за депутатським поданням Є. Жупана на сесії Закарпатської обласної ради було розглянуто питання про статус автономії краю. У підготовленій «Заяві про включення в порядок денний питання про статус автономії нашого краю» констатувалося проголошення Підкарпатської автономної республіки та в її складі — Берегівського національно-культурного округу. Обласну раду запропонували перейменувати на парла-

мент Підкарпатської автономної республіки у складі України [37].

Поступ власне русинства на Закарпатті вже в 1996 році зайшов у глухий кут. У серпні 1996 року в м. Пряшеві (Словаччина) Світова рада русинів висловила недовіру І. Туряниці, як «провокатору в русинському русі». 29 березня 1997 року в м. Мукачевому на позачерговій конференції товариства підкарпатських русинів І. Туряницю було позбавлено усіх прав та повноважень. Доповідачі звинувачували його у привласненні оргтехніки та коштів, зволіканні із перереєстрацією товариства. Було обрано нове Правління та делегатів на IV Світовий конгрес русинів у м. Будапешті. Співголовами стали І. Талабішка, Л. Лецович та І. Петровцій [38].

18 квітня 1997 року товариство було перереєстровано належним чином і отримало офіційну назву «Общество подкарпатських русинов». Метою товариства є «консолідація всіх русинів, що проживають на Закарпатті та за його межами, на русинське етнокультурне відродження» [39]. Ця організація оголосила чітку етнокультурну орієнтацію на плекання традицій корінного населення краю. Зокрема, уже тоді члени товариства здійснювали підготовку до фестивалю русинської культури «Червена Ружа», присвяченого 1100-річчю м. Мукачевого. Водночас у м. Ужгороді 4 квітня 1997 року відбулася конференція прихильників І. Туряниці, які підтвердили його повноваження. 20 серпня вони зареєстрували організацію «Общество карпатських русинов», серед завдань якого було «перетворення сучасного Закарпаття в екологічно чисту, демілітаризовану заповідну зону». Головна мета — офіційне визнання русинської національності в Україні. Показово, що символікою товариства стало полотнище із синьо-біло-червоних смуг [40]. Виникло Русинське науково-освітнє товариство, яке здійснювало науково-пошукову й видавничу роботу (голова — М. Макара) [41].

Однак вимоги політичного русинства продовжували лунати на форумах громадськості, акціях русинських товариств. Так, на Форумі громадськості Закарпаття 23 січня 1999 року звучали заклики прийняти «врешті-решт» статус спеціальної самоврядної адміністративної території та забезпечити відновлення національності «русин». Продовжувалася також робота щодо привернення уваги світової громадськості до русинства на Закарпатті. 24—27 червня 1999 року в м. Ужгороді відбувся V Світовий конгрес русинів. Основний лейтмотив виступів на зібранні та в прийнятому «Зверненні V Світового Конгресу русинів до органів державної влади» — визнання русинської національності, внесення «русинів» до офіційного переліку національностей, припинення інформаційного блокування русинства, низка культурних заходів [42].

У липні 1999 року, вже після проведення конгресу, з'явилася чергова «депеша» до вищого керівництва іноземних держав. Це був лист Президенту Чехії В. Гавелу від «председателя Республиканской Партии Подкарпатской Руси» С. Ача. У листі, написаному російською мовою, знову піддавалася сумніву належність краю до України. Адресант твердив про «військове становище» Закарпаття та пропонував вибір: «якщо Підкарпатська Русь не возєднається із Чехією, то допоможіть [пан В. Гавел. — *М. З.*] русинському народу добитись незалежності від України» [43]. В обласній пресі цей факт справедливо оцінювався як засіб окремих представників політичного русинства домогтися визнання та фінансування.

Упродовж 1999—2001 років агітація русинських товариств розгорнулася й завдяки проведенню 5—14 грудня 2001 року Всеукраїнського перепису населення. Основні аргументи висвітлювали газети «Подкарпатська Русь» та «Християнська родина». Представники русинських товариств поширювали також листівки та календарі на 2002 рік із закликом «Запишися русином!». На цей заклик відгукнулися 10 090 закарпатців, що становить менше 1 % населення краю. Водночас русинські національно-культурні товариства заявили про 150 тис. громадян, які визнали себе русинами, а половина з них отримали відповідні посвідчення.

Після постпереписного (2001) та поствиборчого періоду (2002 р. — парламентські та 2004—2005 рр. — президентські вибори) на Закарпатті знову відбулася активізація русинського руху. У цей час лідером закарпатських русинів став священик о. Димитрій Сидор (голова організації «Сойм підкарпатських русинов»). Деякі експерти зазначають, що в цей час русинський рух явно підпадає під вплив Москви. Про це свідчать конференції та створення організацій-земляцтв у Російській Федерації, участь проросійських організацій у русинських акціях, що відбувалися в Мукачевому та Ужгороді.

7 березня 2007 року Закарпатська обласна рада народних депутатів визнала національність «русин» на теренах краю. У кінці 2007 року в Мукачевому на засіданні Сойму було ухвалено декларацію з вимогою незалежності. Уже через рік, 25 жовтня 2008 року, Другий європейський конгрес русинів у Мукачевому ухвалив «Меморандум про прийняття акта проголошення відновлення русинської державності». Громадськість дізналася про діяльність «тіньового русинського уряду», очолюваного П. Гецком.

25 квітня 2009 року в м. Пардубіце (Чеська Республіка) перший світовий конгрес підкарпатських русинів прийняв рішення про створення 1 грудня 2009 року республіки Підкарпатська Русь зі столицею в Мукачевому або Ужгороді. Цю ідею разом із прийняттям Конституції 1 травня 2009 року мав затвердити Європейський конгрес в Ужгороді. Однак цього не відбулося. Один із лідерів сучасного русинства на Закарпатті М. Староста відмежовується від сепаратистських лозунгів Д. Сидора та П. Гецка і констатує нагальність створення Ліги Націй Закарпаття, де русини будуть представлені поряд із представниками інших етнічних спільнот краю та вироблять єдину суспільно-політичну стратегію розвитку Закарпаття [44]. Отже, русинський рух у краї залишається латентним дестабілізаційним фактором української етнополітики початку XXI ст.

[1] Статистичні дані // Матеріали науково-практичної конференції «Державне регулювання міжетнічних відносин в Закарпатті». – Ужгород, 1997. – С. 216.

[2] Дело № 4. Распределение населения по национальности и родному языку по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. по Закарпатской области и по районам. Таблица 9 С. На 298 листах. – Арк. 1–4.

[3] Поточний архів Закарпатського обласного управління статистики. Динаміка чисельності наявного населення області. 2001 р.

[4] Поточний архів Закарпатського обласного управління статистики. Динаміка чисельності наявного населення області по містах та районах. 2001 р.

[5] Відомчий архів Закарпатської обласної державної адміністрації. – Ф. 195, оп. 23, спр. І, арк. 25.

[6] *Мигович І.* Етнічна культура як чинник громадянської злагоди // Відродження. – 1994. – № 12. – С. 6.

[7] *Зан М.* Міжетнічні шлюби як індикатор етнодемографічних процесів на Закарпатті 90-х рр. ХХ ст. // Науковий вісник Ужгородського університету. – Ужгород, 2005. – Вип. 13. – С. 180–185.

[8] Про кількість та склад населення Закарпатської області за підсумками Всеукраїнського перепису населення 2001 року (Закарпатське обласне управління статистики) // Новини Закарпаття. – 2001. – 11 січня. – С. 6.

[9] Поточний архів Закарпатського обласного управління статистики. Розподіл населення за національністю та рідною мовою за даними перепису 2001 року. Закарпатська область. Все населення. Таблиця 5.1. Постійне населення. Абсолютні дані.

[10] *Шульга М. О.* Етнічна самоідентифікація особи: Дис. … д-ра соціол. наук. – К., 1993. – С. 36, 37.

[11] Про кількість та склад населення Закарпатської області за підсумками Всеукраїнського перепису населення 2001 року (Закарпатське обласне управління статистики) // Новини Закарпаття. – 2001. – 11 січня. – С. 6.

[12] Поточний архів Закарпатського обласного управління статистики. Розподіл населення за національністю та рідною мовою за даними перепису 2001 року. Закарпатська область. Все населення. Таблиця 5.1. Постійне населення. Абсолютні дані.

[13] Там само.

[14] Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського пере-

пису населення 2001 року / За ред. О. Г. Осауленка; відп. за вип. Н. С. Власенко, Л. М. Стельмах. – К., 2003. – С. 62–70.

15 *Дністрянський М. С.* Етнополітична географія України: проблеми теорії, методології, практики: Монографія. – Л., 2006. – С. 254.

16 Відомчий архів Закарпатської обласної державної адміністрації. – Ф. 195, оп. 14, спр. «Рішення від 20.02.90 № 39 "Про реєстрацію Статуту обласного культурно-освітнього Товариства карпатських русинів"», арк. 112–115.

17 Там само. – Арк. 106–108.

18 *Балега Ю.* Політичне русинство і будівництво української держави // Українські проблеми. – 1994. – № 2. – С. 67; *Майборода О.* «Політичне русинство». Закарпатська версія периферійного націоналізму. – К., 1999. – С. 10.

19 *Сурнін В. Б.* Принцип самовизначення націй та особливості його реалізації на Закарпатті в 90-х роках ХХ ст. // Міжетнічні відносини на Закарпатті: стан, тенденції і шляхи поліпшення: Матеріали науково-практичної конференції / Під загальною редакцією П. В. Токаря. – Ужгород, 2001. – С. 140.

20 Відомчий архів Закарпатської обласної державної адміністрації. – Ф. 195, оп. 14, спр. «Протокольне рішення від 19.06.90 № 8 "Про переведення Закарпатської області на засади господарсько-економічної самостійності і самоврядування"», арк. 151, 154.

21 Там само. – Спр. «Рішення облвиконкому від 18.09.90 № 170 "Про підготовку області до переходу з 1991 року на місцеве самоврядування"», арк. 40.

22 Там само. – Спр. «Рішення від 26.03.92 № 54 "Про порядок обчислення часу на території області"», арк. 22.

23 Наша земля – українська // Закарпатська правда. – 1991. – 15 лютого. – С. 1.

24 Висновки робочої групи облвиконкому по вивченню правомірності питань, що підняті в декларації товариства карпатських русинів від 9 січня 1991 р. // Закарпатська правда. – 1991. – 24 жовтня. – С. 1.

25 Відомчий архів Закарпатської обласної державної адміністрації. – Ф. 195, оп. 14, спр. «VII позачергова сесія обласної Ради народних депутатів ХХІ скликання (Перше засідання) та рішення, прийняті сесією від 27 вересня 1991 р. На 207 аркушах», арк. 10.

26 Там само. – Арк. 59, 62, 81, 91–92, 105, 112.

27 Там само. – Спр. «VII позачергова сесія обласної Ради народних депутатів ХХІ скликання та рішення, прийняті сесією (Друге засідання) від 1 жовтня 1991 р. На 141 аркуші», арк. 58–59.

28 Там само. – Арк. 61–68.

29 Там само. – Спр. «VII позачергова сесія обласної Ради народних депутатів ХХІ скликання (Третє засідання) від 2 жовтня 1991 року та рішення, прийняті сесією. На 88 аркушах», арк. 82–85.

30 Декларація про проголошення Закарпаття автономним краєм України (Проект) // Новини Закарпаття. – 1991. – 1 жовтня. – С. 4.

31 Відомчий архів Закарпатської обласної державної адміністрації. – Ф. 195, оп. 14, спр. «Рішення від 19.11.91 № 215 § 2 "Про реєстрацію Статуту Демократичної ліги національностей Закарпаття"», арк. 195–222.

32 Там само. – Спр. «VIII позачергова сесія обласної Ради народних депутатів ХХІ скликання 20 листопада 1991 р. На 13 аркушах», арк. 1–10, 13.

33 Там само. – Спр. «Рішення від 3.12.91 № 225 "Про створення робочої комісії облвиконкому по підготовці проекту Закону України "Про Статус спеціальної самоврядної адміністративної території Закарпаття"». – Арк. 62–65.

34 Там само. – Оп. 23, спр., ІІ, арк. 148–149.

35 Там само. – Оп. 14, спр. «ХІІ сесія Закарпатської обласної Ради народних депутатів ХХІ скликання. Друге засідання від 31 травня 1993 р. На 260 аркушах», арк. 53–54, 57–58.

36 *Балега Ю.* Сепаратистські тенденції в сучасному Закарпатті // Культура Українських Карпат: традиції і сучасність / Матеріали міжнародної наукової конференції (Ужгород, 1–4 вересня 1993 року). – Ужгород, 1994. – С. 66–70.

37 Відомчий архів Закарпатської обласної державної адміністрації. – Ф. 195, оп. 14, спр. «І сесія Закарпатської обласної Ради народних депутатів ХХІІ скликання. Третє засідання від 07 вересня 1994 р. На 169 аркушах», арк. 3–6.

38 Там само. – Оп. 23, спр. «ІІІ. Інформації про виконання постанов та розпоряджень Кабінету Міністрів України. 07 травня 1997 – 14 липня 1997 р. На 155 аркушах», арк. 69–70.

39 Поточний архів Закарпатського обласного управління юстиції. – Справи зареєстрованих громадських організацій. – Спр. «Статут Закарпатського обласного "Общества подкарпатських русинов" 18.04.97. № 118».

40 Там само. – Спр. «Статут Закарпатського обласного "Общества карпатських русинов" 20.08.97. № 137».

41 Там само. – Список громадських організацій національних меншин України, легалізованих Закарпатським обласним управлінням юстиції. – Спр. «Русинське науково-освітнє товариство. 29.10.97. № 144».

42 Відомчий архів Закарпатської обласної державної адміністрації. – Ф. 195, оп. 23, спр. «Листування з профспілками, громадськими ор-

ганізаціями та політичними об'єднаннями. 04 січня 1999 – 28 грудня 1999 р. На 149 аркушах», арк. 149.

[43] Президенту Чехии пану Вацлаву Гавелу Гор. Прага от Председателя Республиканской партии Подкарпатской Руси Степана Ач. 15 июля 1999 года // Інформаційний листок. – 2000. – квітень-червень. – Число 50. – С. 8.

[44] *Староста Н.* Подкарпатские русины: де-юре и де-факто // Правозахист. – 2009. – 5 вересня. – С. 3, 4.

ЗАКАРПАТТЯ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ПОЛІТИЦІ

Олег Гринів

УДК 323.1(477.87)+329.73–054

У статті подано стислий інформативний виклад історичних відносин упродовж віків між українцями (русинами) та їхніми сусідами. Автор припускає, що Закарпаття може відігравати важливу роль на політичній сцені по осі *Захід — Схід*. Він підкреслює, що всі політичні проекти, які не узгоджуються з українськими інтересами, треба викривати та чинити їм опір.

Ключові слова: мадяризація, москвофільство, політичне русинство.

In the present article there is a concise and informative exposition of the historical interrelations between the Ukrainians (Rusyns) and their neighbours through the centuries. The author supposes that Zakarpattia could be of an important role on the political *Western — Eastern* oriented scene. He underlines that all the political projects which are not in accordance with the Ukrainian interests should be unveiled and opposed.

Keywords: magyarization, Moskvophilism, political Rusynism.

Відродження України як незалежної держави змінює співвідношення сил на європейському континенті, що зумовлено насамперед географічним становищем нашої країни. Оцінюючи її історичний розвиток, Василь Кучабський зазначав, що «світове місце України — це перехрестя візантійського Сходу й римського Заходу, Європи й Азії, світа індогерманського і світа монгольської раси. На цьому великому перехрестю і пограниччю приймає Україна від пам'ятних часів, що губляться в імлі віків, більшу чи меншу, діяльну чи страждальну участь у всіх тих собі взаїмно ворожих світах, яких круги впливів на землі українській перетинаються» [1].

Таке географічне становище України вимагає аргументованого підходу до визначення пріоритетних взаємин. Юрій Липа у відомій праці «Призначення України» підкреслював особливе значення для нашої країни південно-північної осі та не визнавав особливого значення в тому розумінні для неї Сходу чи Заходу. Він наголошував на особливій ролі Криму для України як незалежної держави, вбачав у ньому «ідеальний ключ для панування над Чорним морем» [2]. Справді, роздмухування політичної істерії навколо Криму російськими імперіалістами підтверджує таку думку вченого. Чорне море — це ворота України у світ: воно зв'язує нашу державу з країнами Близького Сходу та Південно-Західної Азії, що в перспективі дає можливість нейтралізувати негативний вплив на нашу економіку російського керівництва.

Та не треба забувати й того, що Україна, окрім Півночі й Півдня, з'єднує Захід і Схід. У східній державі Росії постійно заявляють про себе сили, які не приховують своїх намірів відродити імперію в колишніх кордонах. Звідси — доконечність встановлення дружніх стосунків із країнами Заходу. Проте такі зв'язки не обмежуються лише сферою оборони. Не менше значення мають економічні контакти з розвиненими країнами Європи. Наразі ігнорування західно-східної осі України може мати згубні наслідки для нашої держави.

На цій західно-східній осі відродженої Української держави важливу роль призначено зіграти Закарпаттю. Ця роль не залежить

ні від величини території, ні від кількості її населення. Як відомо, серед усіх областей України Закарпаття — найменша за територією (12,8 тис. кв. км) і випереджає лише Чернівецьку область, а за населенням (1,2 млн осіб) також належить до найменших областей. Незважаючи на це, не можна погодитися з думкою Василя Кучабського, який ще в середині 1920-х років писав: «Для того, щоб скріпити суттєво безпеку розвиткови української національної творчости, важливішим є молдавська Бессарабія або татарський Крим, ніж етнографічно українське Закарпаття» [3].

Українське Закарпаття межує із чотирма європейськими державами (Польщею, Словаччиною, Угорщиною і Румунією). Завдяки цьому Україна належить до числа країн Центрально-Східної Європи, виходить до Дунайського басейну, а через нього — на Балкани.

Відомий історик Стефан Томашівський називав Галичину «історичними воротами» або «ключем між двома половинами Європи». Проте така характеристика ще більше підходить до українського Закарпаття. Виходець із цього краю Вікентій Шандор підкреслює: «Національну й політичну ролю Закарпаття в Центрально-Східній Європі вже від давніх давен визначали гори Карпати. Засада, що не можна робити політику, ігноруючи географію, дає чимало доказів її практичного примінення. Крім інших причин політичного і мілітарного характеру, і ця геополітична обставина відіграла певну ролю, що Закарпаття попало від Київської Руси під окупацію Угорщини» [4]. До того часу Закарпаття було своєрідним мостом між українськими княжими та угорським королівським дворами.

Намагання угорських політиків претендувати на українське Закарпаття спростовується історичними фактами. Наші предки заселяли землі за Карпатами задовго до того, як на них в 90-х роках IX ст. з'явилися мадяри. Майже за 30 років до мадярської окупації місцеве українське населення Закарпаття прийняло християнство.

Навіть після появи мадярів у центрі Європи наше Закарпаття належало до Київської великокняжої держави. Пізніше воно входило до Галицько-Волинського князівства, яке згодом стало королівством. Зв'язок між українськими землями з обох боків Карпат не припинявся ніколи, незважаючи на жорстоку політику мадяризації українців поневоленого краю. Кількість шкіл з українською народною мовою навчання зменшувалася катастрофічно: ще в 1869 році їх налічували 473, у 1905—1906 роках — лише 23, а напередодні Першої світової війни на українських землях, окупованих королівською Угорщиною, не залишилося жодної такої школи.

Зворотним боком мадяризації став москвофільський рух. Виступаючи на захист прав свого народу, лідер угорської революції Лайош Кошут заперечував аналогічні права інших народів, яких підкорили угорські загарбники, навпаки, вимагав їхньої прискореної мадяризації. Не дивно, що українці, як і словаки, не підтримали угорської революції, до чого негативно поставилися К. Маркс і Ф. Енгельс, ставши на позицію поневолювачів.

Москофільство розглядали як протидію мадяризації. Воно почало утверджуватися після появи на Закарпатті в 1849 році російських військ, які на запрошення австрійського уряду йшли придушувати повсталих мадярів. Напевне, не саме придушення мадярів, а намагання притягнути на бік Росії пригнічуваних ними українців Закарпаття, як і пригнічуваних німцями і поляками українців Галичини, поставив собі за головну мету російський царський уряд. Насадивши москвофільство серед галичан і закарпатців, Москва підрубувала коріння українського сепаратизму на Наддніпрянщині, про початок якого засвідчило розгромлене ще в 1847 році Кирило-Мефодіївське братство в Києві.

Водночас москвофільство мало свої особливості. Якщо мета мадяризації була цілком очевидна і зводилася до того, щоби інтегрувати українські землі за Карпатами, то мета нав'язуваного царським урядом москвофільства не впадала зразу в око. На перший погляд, росіяни брали під захист українське населення, запобігали його мадяризації на Закарпатті та полонізації й онімеченню в Галичині. Ішлося насамперед

про створення російських духовних анклавів на українській території, за межами Росії, аби паралізувати ще більше сепаратистський рух на Наддніпрянщині, і, врешті-решт, поневолити всі українські землі, придушити українську національну ідею.

Аналізуючи москвофільство в Галичині, І. Франко розкрив його різні прояви, які, безумовно, були і на Закарпатті. Наш учений розрізняє «щонайменше три роди чи форми москвофільства, дуже до себе неподібні» [5]. «“Москвофільство хлопське” має соціальний характер і зводиться до наївної віри в те, що життя російського селянства ліпше. Його прихильники сподіваються на “білого царя”, який наведе в краю лад із панами і євреями, створить для селянства щасливе життя. “Москвофільство язикове” малоосвіченої інтелігенції сплоджене погордою до “нашої хлопської мови” як невідшліфованої для культурних потреб нації. Звідси — прагнення “прилучитися” до “общерусього” літературного руху, плодити й собі “общеруську” літературу» [6].

«Москвофільство політичне» може мати двояке значення. У першому значенні, до москвофілів слід зарахувати всіх людей у Європі, які виявляють «прихильність до москалів, народу слов'янського, великого, багатообдарованого від природи, прихильність і любов до його кращих культурних і духовних змагань, до його боротьби за волю політичну і соціальну справедливість» [7]. Протилежністю до нього є «москвофільство сікофантське та шпіонське, служка нинішньої російської державної машини, москвофільство платне і гідне всякої погорди» [8]. Треба зважити, що Закарпаття не мало впливової української інтелігенції, чим воно значно відставало від української людності Галичини.

Франків аналіз москвофільства на українських землях є своєрідною методологічною основою для аналізу нинішнього «політичного русинства», яке пожвавилося напередодні розпаду СРСР. Не буде перебільшенням стверджувати, що тут проявилося «москвофільство політичне» в другому значенні, з'єднавши місцеві й закордонні елементи. Незважаючи на наступ проти українського населення Закарпаття, воно не забувало про свою єдність з єдинокровними братами в Галичині та Наддніпрянщині. Про цю єдність українці Закарпаття заявили одразу після розпаду Австро-Угорської імперії через своїх представників у Народних радах (8 листопада 1918 року в Любовні, 8 грудня 1918 року у Сваляві, 18 грудня 1918 року в Сиготі). На Всенародних зборах у Хусті 21 січня 1919 року, на яких було зібрано 420 делегатів від усього Закарпаття, висловлено беззастережну думку й волю народу про приєднання краю до України. В ухвалі цих зборів наголошено: «Всенародні Збори заявляють, що український нарід Угорщини не признає “десятого закону” про “Руську Країну”, даного в Будапешті в 1918 р., бо ухвалено його без волі народа і “без його заступництва”» [9]. Повноважні представники населення краю заявили про його «з'єдинення» із Соборною Україною [10]. Отож, не допомогла ані тривала кількасотлітня мадяризація, ані насаджуваний майже сімдесят років москвофільський дурман.

Сподівання народу висловив делегат із с. Нанково Іван Волощук, який сказав угорському представникові на Всенародних зборах у Хусті: «Ми жили спільно з вашим народом протягом кількасот літ. Часом були добрі дні, часом погані. Ми дякуємо вам (мадярам. — *О. Г.*) за опіку. Ви мусите зрозуміти: Мати кличе нас тепер — і ми, діти, бажаємо йти до Матері» [11].

Ще раніше українські землі Закарпаття були проголошені інтегральною частиною ЗУНР. На допомогу закарпатським братам уряд ЗУНР послав свої військові частини, до яких приєдналися місцеві добровольці. Проте наші війська змушені були відступити перед сильнішими мадярськими та румунськими. Водночас чеські війська на той час вже зайняли Пряшівщину та обсадили Ужгород.

Прагнення закарпатських українців зумовлені аж ніяк не рівнем національно-політичної свідомості, про яку тоді не могло бути й мови. Можна погодитися з В. Шандором, який пише: «Був це радше вияв великого державницького відчуття, який є властивий нашому народові,

як рівно ж був стихійний вибух увільненого голосу вільної крови, довгими віками глибоко перехованого в душі народу. Грали тут велику ролю й традиції Київської Руси-України як держави й колиски нашої русько-української та в значній мірі слов'янської культури, що передавалась від генерації до генерації» [12].

Ідея єдності українського Закарпаття з Галичиною й Наддніпрянщиною не вмирала й пізніше. Вона була підтверджена 1-м З'їздом народних комітетів у Мукачевому 20 листопада 1944 року. Закарпаття повернулося в лоно матері-України, хоча вона стогнала під московсько-більшовицьким поневоленням. Як доконаний історичний факт і шлях до національної та суверенно-державної соборності оцінили в 1972 році цю подію емігрантські політичні діячі Закарпаття в США [13].

Доречно зазначити, що, підтверджуючи в нових умовах ухвалу Всенародних зборів українців Закарпаття від 21 січня 1919 року, З'їзд народних комітетів мав можливість і іншого вибору. Він, безумовно, зважив досвід двадцятирічного спільного державного життя із чехами та словаками. Згідно з Сен-Жерменським договором, 10 вересня 1919 року українське Закарпаття прилучено до Чехо-Словаччини з умовою надання його людності широкої автономії і з власним соймом. Хоча ці положення увійшли в 1920 році в конституцію Чехо-Словацької Республіки, вони не були реалізовані празьким урядом ще цілих 18 років. Лише в 1938—1939 роках закарпатські українці змогли створити свою екзекутивну владу, дійти до проголошення Карпатської України як незалежної держави. В умовах входження Закарпаття до ЧСР не тільки не було реалізовано право українського населення на автономію, чехословацький уряд самовільно розпоряджався територією краю. Від нього було відірвано і передано під тимчасову адміністрацію Словаччини Пряшівщину. Ще 2 тис. кв. км української території празький уряд «подарував» Румунії. Такі дії зневажали запевнення самого чехословацького керівництва про намір перетворити Закарпаття на «автономний штат» і визначити його справедливі кордони.

На політику чехів щодо українців не могло не вплинути й те, що колись наші західні сусіди орієнтувалися на Росію. Така орієнтація не узгоджувалася з українською справою. Керівництво ЧСР нерідко підтримувало на українських землях антиукраїнські елементи.

На взаєминах українців зі словаками не могло не позначитися встановлення між цими народами несправедливого кордону, який ігнорував національні інтереси українців. Намагаючись залишити за собою Пряшівщину, словаки вдавалися до прямої фальсифікації матеріалів статистики, занижуючи кількість українців на цій території. Переоцінка ставлення керівництва ЧСР до українців сталася в роки Другої світової війни. Чехословацький президент Е. Бенеш під час розмови з В. Молотовим заявив: «Відносно Закарпатської України ми в республіці не поступали досить розумно» [14]. Проте такий ретроспективний погляд нагадував запізніле каяття, а не конструктивну пропозицію. Доцільно зважити, що впродовж міжвоєнного періоду українська людність Закарпаття зазнала великих змін, що засвідчили вибори 18 лютого 1939 року до сойму Карпатської України, на яких Українське Національне Об'єднання на чолі з Августином Волошиним отримало 86,1 відсотка голосів.

Проголошення 15 березня 1939 року самостійної Карпатської України, проти чого виступили Угорщина і Польща, переконувало в тому, що українці Закарпаття не мирилися із чужоземним поневоленням і визнавали свою єдність з іншими частинами українського народу (Наддніпрянщини, Західної України та Буковини). Так само ставилися до своїх братів за Карпатами українці згаданих земель, які брали активну участь у розбудові молодої держави. І це ще один доказ проти вигадок про «русинів» як якусь «четверту східнослов'янську націю». Слід зауважити, що сам поділ слов'янських народів на східні, за-

хідні й південні має не науковий, а більше ідеологічний характер, оскільки ігнорує об'єктивну мовну близькість окремих народів.

Закордонну замовленість проекту «політичного русинства» викривають твердження його ідеолога Павла-Роберта Маґочі. На його переконання, русини проживають компактно на території чотирьох держав: в Україні — 977 тис. осіб, Словаччині — 120 тис. осіб, Польщі — 80 тис. осіб, колишній Югославії — 30 тис. осіб [15], тож, це понад 1,2 млн осіб. Проте вже такі цифри викликають сумнів.

Чому, приміром, русинів нема на території Угорщини, де, за даними часопису «Українська культура» (1992, ч. 7), проживає 3 тис. українців, або чому не згадано півмільйона українців Румунії, хоча території їхнього заселення прилягають до Українського Закарпаття? За яким принципом до русинів зачислено лише 80 тис. українців у Польщі, якщо там наші єдинокровні брати налічують також більше півмільйона осіб? Нарешті, чому бойки та гуцули Закарпаття зачислені до русинів, а частини відповідних етнографічних груп у сусідніх областях (Львівській, Івано-Франківській, Чернівецькій) не вважаються русинами? Уже ці питання чимало говорять самі за себе.

Зрозуміло, що «політичне русинство» не має під собою жодних підстав і жодних серйозних аргументів. Воно спрямоване проти соборності Української держави. Ідеологи «політичного русинства» силкуються довести окремішність т. зв. «русинської мови», що має дати їм «аргументи» для того, аби відірвати від українців «новостворену» націю, а відтак домогтися реалізації її «права на самовизначення» [16].

Стратегічні плани ідеологів «політичного русинства» викрив український учений зі Словаччини Юрій Бача. Він писав: «Їхня орієнтація на окрему русинську мову чи націю породжена не філологічними чи іншими науковими міркуваннями, а політичними намаганнями сусідніх народів, декотрі з яких вже віддавна посягають на окраїнні землі слабо захищеної України» [17]. Плани проявилися ще раніше в домаганнях створити на Закарпатті «вільну економічну зону», що в умовах колишнього СРСР означало би його безпосереднє підпорядкування Москві. «Русинське» лобі має вплив не лише в обласному керівництві, а й у вищих ешелонах нашої держави.

Канадський професор П.-Р. Маґочі наважується давати «поради» сусіднім з Україною державам щодо того, як їм ставитися до «русинів». Не торкається він лише Угорщини, яка постійно провадила політику мадяризації інших народів.

Штучна «русинська проблема» має таку саму кінцеву мету, як «сепаратистські рухи» в інших регіонах України. Ідеться про реанімацію в якійсь формі «імперії зла та брехні», що розпалася без зовнішніх впливів. Тепер Москва прагне поглинути знесилену внутрішніми суперечностями Україну. При здійсненні цього імперського наміру колишні сателіти Москви могли б опинитися перед небезпекою окупації їхніх земель відродженою імперією. До речі, подібний сценарій уже випробуваний щодо суверенної Грузії, від якої кремлівське керівництво «відірвало» Абхазію та Південну Осетію.

На противагу такій політиці Україна як незалежна держава не загрожує своїм сусідам. Вона визнає кордони, які підтверджені міжнародним правом після Другої світової війни.

Неупереджений аналіз ситуації, яка склалася після розпаду СРСР на незалежні національні держави, підтверджує спільність їхніх інтересів, за винятком Російської Федерації, керівництво якої взяло курс на реванш. У цьому сенсі інтереси не лише колишніх союзних радянських республік, а й країн т. зв. колишньої «соціалістичної співдружності» збігаються. Об'єктивно їм не вигідно послаблювати Україну як свого природного союзника. Саме з таких позицій слід підходити до Закарпаття як органічної частини України, відкинувши проект «політичного русинства».

[1] *Кучабський В.* Україна і Польща. Отверта відповідь польському консерватистові. – Л., 1933. – С. 205.

[2] *Липа Ю.* Призначення України. – Нью-Йорк, 1953. – С. 74.

[3] *Кучабський В.* Большевизм і сучасне завдання українського Заходу. Національно-полемічні замітки. – Л., 1925. – С. 112.

[4] *Шандор В.* Закарпаття. Історично-правний нарис від IX ст. до 1920. – Нью-Йорк, 1992. – С. 5.

[5] *Франко І.* Зібрання творів у 50 т. – К., 1976–1986. – Т. 46. – Кн. 2. – С. 312.

[6] Там само.

[7] Там само.

[8] Там само. – С. 312, 313.

[9] Ухвала Всенародних Зборів угорських українців 21 січня 1919 року // Політологія. Кінець XIX – перша половина XX ст. / Хрестоматія за ред. О. Семківа. – Л., 1996. – С. 770.

[10] Там само.

[11] *Шандор В.* Закарпаття... – С. 244.

[12] Там само. – С. 206.

[13] Там само. – С. 189.

[14] Там само. – С. 238.

[15] *Мушинка М.* Політичний русинізм на практиці // Республіканець. – 1992. – № 2. – С. 20.

[16] *Бача Ю.* Русини – своєрідність проблеми і спекуляція нею // Республіканець. – 1992. – № 3. – С. 18.

УКРАЇНСЬКА ЕТНІЧНІСТЬ ПОЗА МЕЖАМИ УКРАЇНИ

Володимир Євтух,
Олена Ковальчук,
Андрій Попок,
Володимир Трощинський

УДК 39(477):327.58+06.07–054.72

(Продовження, початок див. в «НТЕ», 2009, № 4–5.)

Продовжуючи дослідження світового українського етнічного простору, автори концентрують увагу читача на тих реаліях українського еміграційного життя, які характеризують активні процеси в напрямі розбудови та утвердження української етнічності у світі.

Ключові слова: українська діаспора, громадські організації, осередок еміграції, національно-культурне відродження.

Continuing the research of a world-wide Ukrainian ethnical space, the authors concentrate a reader's attention on those realities of Ukrainian emigrational life which characterize the active processes in direction of creation and strenghthening of the Ukrainian ethnicity in the world.

Keywords: Ukrainian Diaspora, public organizations, emigrational centres, national-cultural revival.

Дещо інакше склалася ситуація в країнах Східної Європи, оскільки частина українського населення Польщі, Румунії, Угорщини, Чехії та Словаччини належить до автохтонів. На історичних землях, що входять нині до складу цих держав, предки українців проживали з давніх-давен. У Польщі, приміром, це — частина Бойківщини, Лемківщина, Підляшшя, Холмщина та Надсяння. Якщо за точку відліку взяти новітні часи, то доля українського населення в східноєвропейських країнах нерідко складалася досить драматично, навіть трагічно. Так, у 1947 році внаслідок здійснення тодішнім польським урядом операції «Вісла» майже 150 тис. українців насильницьким шляхом були виселені з їхніх (південно-східних) земель і розкидані по всіх польських територіях. Мотивували це тим, що українське населення становило матеріальну та людську базу Української повстанської армії (УПА). Звідтоді основна маса українського населення проживає на західних і особливо північних територіях Польщі — в Ольштинському, Гданському, Кошалінському, Щецинському та Вроцлавському воєводствах. Точних відомостей щодо їхньої кількості немає. За даними Об'єднання українців у Польщі, там проживає нині від 250 тис. до 500 тис. українців. Офіційна ж польська статистика значно відрізняється від тієї, якою послуговуються українські громадські організації, вона обмежується показниками в межах 150—250 тис. осіб.

Надто важко визначити нинішню кількість українського населення в Румунії. У джерелах наводять цифри — 50, 70, 100, 120, а то й 800 тис. [1] І це не випадково. Ще донедавна урядова національна політика в Румунії, як, до речі, і в Польщі, базувалася на концепції мононаціональної держави, що змушувало національні меншини зрікатися рідного кореня. Згідно з даними перепису населення, 1992 року в Румунії проживало 65,8 тис. українців (0,3 % усього населення країни). Перепис 2002 року виявив 61,4 тис. українців, які за чисельністю посідають четверте місце серед інших національних меншин. Основними місцевостями розселення українців у Румунії є Сучавський та Мараморoський повіти, які межують відповідно з Чернівецькою та Закарпатською областями України. Окрім того, українці в цій країні компактно проживають у Банаті (на південному заході) та Добруджі (на південному сході). До Банату на території нинішньої Румунії українці потрапили у висліді міграційних процесів в Австрійській (згодом — Австро-Угорській) імперії впродовж XVIII—XIX ст. Це були переселенці із Закарпаття та Галичини. У Добруджі українці з'явилися наприкінці XVIII — на початку XIX ст.

Що ж до Угорщини, то за офіційними даними, тут налічують понад 6 тис. осіб українського походження. Це здебільшого автохтони в північно-східній частині країни, уздовж середньої течії Тиси, а також жителі деяких міст, зокрема Будапешта. Значна кількість українців-русинів упродовж століть асимілювалася.

З давніх-давен проживають українці-русини на території Східної Словаччини. Традиційним центром українського громадсько-культурного життя є Пряшів, де проживає понад 2 тис. українців. Загалом на території Словаччини, за офіційною статистикою, проживає понад 32 тис. українців. Концентровані ареали розселення українців у цій країні дозволяють провадити таку культурно-освітню діяльність, яка є досить помітна в етнокультурній мозаїці Словаччини. Понад 22 тис. українців проживає в Чехії. Слід, однак, зауважити, що, згідно з іншими відомостями, у Чехії та Словаччині налічують від 100 тис. до 200 тис. українців. До того ж першу цифру багато дослідників вважають найбільш імовірною [2].

Минуло більше 250 років відтоді, коли перші українські поселенці з'явилися на території колишньої Югославії. Це були вихідці з Пряшівщини й Закарпаття. Вони осіли в історичній області Бачка на території, яку тепер охоплює Воєводина. За офіційними даними переписів населення, у країнах колишньої Югославії проживає понад 26 тис. осіб українського походження. На думку самих русинів і українців (саме так розрізняє автохтонів і вихідців з України статистика країн цього регіону), їхня загальна кількість сягає 40—45 тис. осіб. Більшість русинів проживає у Воєводині, українців — у Боснії та Герцеговині, де ще залишилися їхні компактні поселення в районах Баня-Луки і Прнявора [3].

Своєрідність формування української діаспори в Австралії (майже одночасне переселення до країни відносно великої кількості вихідців з України; концентроване поселення) дозволила розгорнути тут досить активну громадську та етнокультурницьку діяльність. Українська етнічна група цієї країни — наймолодша за часом існування українських поселень у зарубіжному світі. До 1947—1948 років кількість українців, які проживали в Австралії, була незначною. В історичних дослідженнях згадуються, зокрема, родина ветеринарного лікаря Бачинського із Сіднея та ще кілька осіб, які приїхали до Австралії через Маньчжурію та Китай після Першої світової війни. По Другій світовій війні уряд країни виявив зацікавленість прийняти серед інших і певну кількість людей із таборів для біженців і «переміщених осіб». І вже в 1947 році до Австралії прибуло понад 800 їхніх недавніх мешканців, а серед них — і українці.

Процес переселення представників різних національностей з Європи в Австралію активізувався після ухвалення австралійським урядом у 1948 році імміграційного закону і досяг апогею в 1949—1953 роках. Щоправда, згодом потік іммігрантів сюди зменшився. Згідно з офіційними даними, за період від закінчення Другої світової війни й до середини 1964 року в Австралію прибуло понад 2 млн 114 тис. іммігрантів — італійців, голландців, поляків, німців, греків та інших, які загалом становили 30 етнічних груп. Українці за чисельністю посідали дванадцяте місце й нараховували 21 тис. 424 особи [4], утворюючи яскраві острівці української культурницької та традиційно-звичаєвої присутності. Якщо брати за основу офіційні відомості, зокрема матеріали перепису населення 1961 року, то майже 35 % українців осіло в штаті Новий Південний Уельс (адміністративний центр — Сідней), 32,6 % — у штаті Вікторія (Мельбурн), 16,7 % — у штаті Південна Австралія (Аделаїда), 7,3 % — у штаті Західна Австралія (Перт), 5,8 % — у штаті Квінсленд (Брісбейн), 1,5 % — у штаті Тасманія (Хобарт), 1,5 % — на території федеральної столиці (Канберра). До того ж 75 % усієї кількості українців проживало в адміністративних центрах штатів, 22 % — у провінційних містах і містечках, 3 % — на фермах [5]. На початку 2003 року, згідно з офіційними даними Федерального бюро статистики Австралії, чисельність української спільноти сягала 33 960 осіб.

Наведені відомості про українців у різних країнах світу та їхнє розселення дають підстави зробити принаймні два висновки щодо можливостей розбудови української етнічності: 1) до-

сить висока концентрація вихідців з України та їхніх нащадків притаманна кільком країнам — США, Канаді, Австралії, Словаччині, Аргентині, Бразилії, а останнім часом — Італії та Португалії; 2) у зазначених країнах існують компактні поселення або перебування українців. Фактор концентрованого й компактного поселення сприяє структуруванню етнічних українських спільнот і створює умови для плекання української етнічності в іноетнічному довкіллі, що, власне, і доводить історія діаспори.

Історія перебування вихідців з України та їхніх нащадків поза межами батьківщини однозначно засвідчує, що саме громадські організації (особливо на початку їхнього поселення в іноетнічному довкіллі) стимулювали іммігрантів до збереження елементів своєї культури, побуту та звичаїв. Громадські об'єднання виникали в різних формах і, незалежно від виду діяльності (бізнесові, просвітницькі, культурницькі), були помітним чинником у цьому процесі. У нашому контексті їх варто розглядати як елементи української самобутності, як вияв культури українського етносу. Підґрунтям для цього твердження є такі моменти: 1) громадські організації (незалежно від виду їхньої діяльності — комерційного, підприємницького, релігійного тощо) зазвичай були засновані самими вихідцями з України та діяли значною мірою на засадах ціннісно-культурницьких та етичних традицій, властивих українському народові; 2) вони матеріально підтримували культурницькі ініціативи українських емігрантів та їхніх нащадків; 3) мовним ресурсом спілкування їхніх членів, особливо на першому етапі, була українська мова; 4) зазвичай великі організації засновували свої газети, які не лише були їхніми суто професійними органами, але й через інформацію, скажімо, про культурне життя в Україні та діаспорі, що містилася на їхніх шпальтах, сприяли формуванню та підтримці патріотично орієнтованої атмосфери життєдіяльності в українських колах.

Серед різноманіття осередків організованого життя зарубіжних українців упродовж усієї їхньої історії особливе місце посідала церква, яка стала для них важливим чинником збереження національно-культурного надбання і водночас увиразнення їхніх позицій щодо культурних та інших зв'язків із землею предків. Саме її існування, належність до неї більшості українських емігрантів та стабільність релігійного світосприйняття дозволяли вирішувати обидві зазначені проблеми на досить сталих засадах. Різними були умови становлення й життя в країнах поселення, мінялася політична ситуація у світі та в Україні, але церква часто була єдиним джерелом віри в можливість вижити в чужомовному середовищі, надії відновити контакти з українським народом на його шляху подолання перешкод. Можна погодитися з тими зарубіжними україністами, котрі вважають, що церква «заступила іммігрантам залишене на батьківщині духовне довкілля».

Щоправда, спроби іммігрантів з України відновити в нових умовах свою національну віру й організаційно оформитися постійно наштовхувалися на нерозуміння й спротив. Українців нерідко просто «заганяли» до місцевих церков і костьолів. Минули десятиліття, перш ніж зарубіжна українська церква здобула визнання відповідно Константинопольського Патріарха та Папи Римського, а також одержала змогу офіційно затвердити свої митрополії та єпархії. Попри всі ці труднощі саме церковні провідники заклали основу для появи у деяких американських штатах освітніх українських закладів (дитячих садків, шкіл тощо), т. зв. братських союзів (своєрідних страхових організацій), кооперативів, видавництв, хат-читалень, хорів і танцювальних колективів. Саме церквою в 1893 році в м. Шамокин було створено першу українську школу в США. Тепер, скажімо, УГКЦ у США нараховує близько 200 церков і місій у чотирьох дієцезіях (Філадельфія, Стемфорд, Чикаго і Парма). Українська православна церква в цій країні також має кілька відгалужень: десятки тисяч її віруючих мешкають майже по всій країні.

Особливість становлення української церкви в Канаді полягає передовсім у тому, що серед українців першої хвилі еміграції майже не було священиків. Лише на початку минулого століття (1901 р.) митрополит Андрей Шептицький у спеціальному пастирському листі пообіцяв віруючим греко-католицької конфесії прислати групу отців

та ченців (перші з них почали прибувати в 1902 р.) для опіки над канадськими українцями. Що стосується православних, то основна їхня маса на той час походила з Буковини. Тим часом буковинська православна консисторія відмовилася відправити священиків до Канади, побоюючись невдоволення з боку керівництва РПЦ у Північній Америці, що, безумовно, утруднювало її становлення в цій країні, а отже, зменшувало можливості її впливу на розвиток організаційно-громадського руху.

Значну роль у стабілізації становища греко-католицької церкви в Канаді та зростанні її ролі як чинника організаційного життя українців відіграли два моменти: 1) призначення в 1912 році Микити Будки першим єпископом-ординарієм для українців у Канаді; саме він легалізував цю церкву, заснував дві бурси (імені А. Шептицького у м. Сейнт-Боніфас та імені Т. Шевченка в Едмонтоні), дівочу школу в Йорктоні, згодом перейменовану в Академію Пресвятого Серця, Колегію св. Йосифа та ін. Повертаючись через 15 років до Львова і Рима, він залишив на канадській землі 299 парафій, місій і місійних станиць, 26 вечірніх шкіл, 5 сирітських притулків; 2) рішення Ватикану (1948 р.) розділити єдину канадську єпархію на три екзархати: східний (Торонто), середній (Вінніпег) і західний (Едмонтон) [більше того, рівно за три роки середній екзархат було поділено надвоє, унаслідок чого з'явилися Манітобський (Вінніпег) і Саскачеванський (Саскатун) екзархати]; та встановлення в 1956 році української католицької митрополії в Канаді.

Чотири єпархії (Вінніпезька; Торонто і Східної Канади; Едмонтона та Західної Канади; Саскатунська) Української греко-православної церкви в Канаді утримують мережу культурних закладів, шкіл, Колегію св. Андрія (асоційована при Манітобському університеті), видавництва тощо.

Від початку 1950-х років почалася боротьба українських греко-католиків в Аргентині за те, щоби Папа Римський призначив для них незалежного єпископа. Проте лише в 1961 році архієпископ Іван Бучко висвятив на посаду спочатку апостольського візитатора для аргентинських українців Андрія Сапеляка (у 1968 р. він став екзархом-ординарієм, а в 1978 р. — єпископом новоствореної єпархії на основі спеціальної папської булли). Новий єпископ створив ряд парафій, розгорнув широку просвітянську діяльність, доклав чимало зусиль для розбудови храмів, шкіл українознавства тощо.

Аналогічну роль відіграє церква і в громадському житті українських поселенців у Західній Європі. Переважна більшість українців та їхніх нащадків у західноєвропейських країнах за віросповіданням належить до католиків східного обряду (від 60 % в Австрії до 67 % у Німеччині та 73 % у Великобританії). Решту складають православні, об'єднані в УАПЦ, римо-католики, протестанти та ін. Скажімо, серед українських католицьких церков у Німеччині помітне місце посідають сьогодні церкви в Гамбурзі, Крефельд-Траарі, Мюнхені, церква Пресвятої Богородиці в Новому Ульмі, у Ганновері та в Білефельді.

Однією з найпопулярніших форм (поза церквою) організаційного життя українців у США стали страхово-допомогові товариства. 1892 року вихідці із Закарпаття, переважно священики, заснували одне з перших таких формувань — Союз греко-католицьких братств у Північній Америці. Унаслідок внутрішнього розколу і виходу з нього галичан і пряшівчан, останні 22 лютого 1894 року утворили Руський народний союз задля надання допомоги потерпілим, хворим, членам сімей загиблих тощо. Органом Союзу [від 1914 р. організація має назву Український народний союз (УНС)] стала газета «Свобода», яка й дотепер виходить і є найбільшим українським виданням на Заході. Принагідно зазначимо, що роз'єднаність українського люду не сприяла, а навпаки, стримувала розгортання культурницької діяльності осередків українства.

Наприкінці XX ст. серед українців намітилася тенденція до організаційного оформлення за етнічно-фаховою ознакою. Так, 1979 року утворено Світову репрезентацію українських інженерів із центром у Філадельфії. У Чикаго від 1977 року діє Світова федерація українських лікарських товариств, основою якої є Українське лікарське товариство Північної Америки. Довкола них групуються члени Об'єднання українських ад-

вокатів США і Канади, Товариства українських академічних професійних товариств, Українсько-американської асоціації університетських професорів. У таких професійних спілках із чіткою акцентуацією української етнічності з'являються додаткові моральні важелі для утвердження українського простору, для збереження елементів культури в іноетнічному довкіллі.

Неабияким поштовхом для розбудови громадського життя українських поселенців на західноєвропейських теренах стало прибуття сюди представників уенерівської еміграції, людей достатньо освічених, свідомих носіїв української етнічності та культури. Так, у Франції це життя почало концентруватися навколо Української громади — організації, заснованої в Парижі в 1924 році. Поперваx ця організація об'єднувала людей різних політичних поглядів. Однак уже за рік із неї вийшла група т. зв. радянофілів, котра створила Союз українських громадян у Франції. Це об'єднання вихідців з України, незважаючи на прорадянську спрямованість його діяльності, відіграло важливу роль у підтриманні етнокультурної самобутності українців у Європі, передусім з огляду на те, що ця організація була чи не єдиним каналом культурної взаємодії та обмінів у сфері культури між зарубіжними українцями, які мешкали на теренах Західної Європи, а також ядром українського етносу в Україні. Згодом свої автономні формування — Союз українських емігрантських організацій у Франції та Український народний союз — заснували прихильники емігрантського уряду УНР. Щоправда, їхня діяльність була політично заангажованою і настільки орієнтованою на культурницькі чинники, що це, безумовно, зменшувало їхню роль у суто культурницькій царині.

На підтвердження тези про те, що, здавалося б, далекі за своєю назвою й декларованою діяльністю організації робили неоціненний вклад у поширення українського духу, наведемо приклад подібного руху, скажімо, у Франції. Зазвичай при кожній такій організації поставали бібліотеки, вони підтримували художньо-мистецькі колективи. Наприклад, у Парижі за їхнім сприянням було закладено основи української бібліотеки ім. Симона Петлюри, у якій нині зберігається понад 15 тис. книжок, архівні та музичні матеріали, а також велика кількість періодики.

Упродовж 1920-х років значну активність, зокрема і в освітньо-культурницькій царині, виявляв віденський осередок української еміграції. Він складався передовсім із колишніх діячів УНР, Західноукраїнської Народної Республіки (ЗУНР), представників академічного світу та студентської молоді. Саме у Відні, аж до свого повернення в березні 1924 року в Україну, перебував колишній голова Центральної Ради, видатний історик-енциклопедист Михайло Грушевський. Створений ним у столиці Австрії Український соціологічний інститут став опорою його наукової діяльності за кордоном. Тут-таки, у Відні, у січні 1921 року було засновано й перший в еміграції український вищий навчальний заклад — Український вільний університет (УВУ). В австрійській столиці виходили деякі українські газети та журнали. Найпомітнішими в громадсько-політичному та культурному житті Австрії були студенти, організовані, зокрема, у товариство «Січ» у Відні та в Граці. Власне, усі перераховані факти свідчать, що в цій країні сформувалися непогані умови для збереження української сутності іммігрантів (до речі, така сприятлива атмосфера зберігалася тут впродовж наступних десятиліть).

Освітня й культурницька діяльність розгорталася навколо наукових організацій і в інших західноєвропейських країнах. Так, вагомим здобутком української еміграції в Німеччині став Український науковий інститут (УНІ), створений у Берліні в листопаді 1926 року. Його першим директором було призначено відомого історика Д. Дорошенка, якого в 1931 році змінив професор І. Мірчук. В УНІ працювали або співпрацювали такі непересічні особистості, як В. Липинський, І. Горбачевський, С. Смаль-Стоцький, В. Старосольський, О. Колесса та ін. Своє головне завдання інститут убачав у тому, щоби плекати українську науку й культуру на німецькій землі, розвивати співробітництво із західноєвропейськими вченими та громадськістю. Невеликі українські колонії, що виникли в міжвоєнний період на території деяких інших держав Захід-

ної Європи, також прагнули створити відповідні організаційні структури й налагодити громадське життя. Так, на початку 1930-х років було засновано «Українську громаду у Великім князівстві Люксембург». Українські студенти в Женеві (Швейцарія) створили товариство «Україна», у Римі (Італія) — товариство «Зарево», у Льєжі і Лювені (Бельгія) — Національний союз українських студентів.

У повоєнні часи українці в Західній Європі розбудували досить широку мережу нових громадських організацій та установ, низка яких представляла їхні інтереси у взаєминах із владою кожної з країн поселення. До таких організацій належали передусім Український центральний громадський комітет у Франції, Об'єднання українських робітників у Франції, Центральне представництво української еміграції в Німеччині, Союз австрійців українського походження, Координаційна рада українських організацій Австрії, Союз українців у Великій Британії, Об'єднання українців у Великобританії, Союз українців у Бельгії тощо.

Цій меті була підпорядкована й діяльність багатьох жіночих, молодіжних, професійних, культурологічних і просвітянських організацій, товариств і об'єднань, початок яких було закладено ще в період перебування українців у таборах для біженців і «переміщених осіб» і які посіли помітне місце в громадському житті цих країн, зокрема й у справі взаємодії культур України та країни помешкання. До них слід передусім віднести Спілку української молоді та «Пласт», Об'єднання українських жінок, Об'єднання купців і промисловців, Об'єднання лікарів, Об'єднання українських письменників, Об'єднання митців української сцени, Об'єднання українських музик, Союз українських журналістів тощо.

Особливу увагу громадські організації приділяють навчанню молодшого покоління української діаспори рідній мові, літературі та історії. Навчальні й виховні функції покликане здійснювати насамперед українське шкільництво, пік розвитку якого в Західній Європі припадає на «табірний період» існування української імміграції (наприклад, у 1946–1947 роках в американській та англійській зонах окупації Німеччини діяло 28 українських гімназій, які відвідувало 3,5 тис. учнів і в яких викладало понад 500 учителів). Окрім загальноосвітніх середніх шкіл, функціонували також різнорідні спеціальні середні навчальні заклади (ветеринарний технікум, три учительські семінарії, комерційна та електротехнічна школа). Розгалужену мережу в таборах утворювали початкові українські школи (386 учителів у шістдесяти таких школах навчали понад 3 тис. дітей). Утім, у 1950 році вже не існувало жодної гімназії. Нині ж українське шкільництво на західноєвропейських теренах представлене лише суботніми школами. Незважаючи на різні підходи і труднощі в організації рідного шкільництва, певну інертність батьків, вони діють і відіграють свою позитивну роль у збереженні національної ідентичності українців. Так, в Англії на кінець 1989 року існувало шістнадцять українських суботніх шкіл, у яких загалом навчалося 405 учнів. Подібні школи функціонують і в інших країнах, зокрема при релігійних громадах.

Провідним науковим центром української діаспори на західноєвропейському терені слушно називають Український вільний університет. Започаткований 1921 року у Відні і перенесений після першого семестру до Праги, де зосереджувалася найбільша колонія українських студентів, УВУ було поновлено наприкінці 1945 року в Мюнхені. Від 1950 року земельний уряд Баварії офіційно визнав дипломи та вчені ступені інституту. Тільки від 1945 по 1956 рік УВУ випустив 100 магістрів і 156 докторів, серед них — чимало іноземців. Сьогодні цей навчальний заклад переживає не найкращі часи: після припинення суттєвої допомоги з боку баварського уряду, зменшення кількості українців (саме тих, хто свідомо підтримує українську етнічність) і байдужість влади України до його долі. Якщо зменшується роль УВУ в освітньому контексті, то в культурницькому плані (перетворення інституції в центр української культури в Баварії) потенціал залишається.

У повоєнні роки було засновано ще кілька українських наукових центрів та вищих навчальних закладів у Німеччині: в Аугсбурзі — Українську вільну академію наук (УВАН), у

Мюнхені — Українське історико-філологічне товариство й Українську вищу господарську школу, а в Регенсбурзі відновив діяльність Український технічно-господарський інститут (УТГІ), який бере початок від Української господарської академії в Подєбрадах (тодішня Чехословаччина). У березні 1947 року в Мюнхені почало функціонувати Наукове товариство ім. Шевченка (НТШ) як наступник заснованої у Львові ще 1873 року дослідницької установи під такою самою назвою. Мюнхенський період НТШ тривав від 1947 до 1951 року, доки його президія не переїхала у Францію. Окрім Європи, НТШ має нині філіали в США, Канаді та Австралії. За цей час товариство видало першу тритомну частину «Енциклопедії Українознавства» («Е. У.»), а також 12 томів інших наукових праць. Упродовж 1954—1989 років з'явилася десятитомна «Е. У.» (словникова частина). Наприкінці XX — на початку XXI ст. НТШ провело низку наукових заходів (конференції, круглі столи, дискусії тощо), присвячених важливим подіям в українській історії та культурі. Помітним проектом за сприяння НТШ у Сполучених Штатах Америки та у співпраці з українськими науковцями стала підготовка семитомного (у десяти книгах) видання «Енциклопедії української діаспори». До сьогоднішнього часу світ побачили том про діаспору в Австралії, Азії та Африці, перша книга першого тому про українців у США. Ці останні містять значний масив культурницької інформації, яка висвітлює зусилля українських емігрантів та їхніх нащадків зі збереження, підтримання й розвою української самобутності, плекання етнічних традицій, звичаїв поза межами України. Одним із наймолодших (але досить важливих) наукових центрів української діаспори в Західній Європі став заснований 1979 року в Лондоні філіал римського Українського католицького університету (УКУ), що діє «як автономна науково-навчальна інституція». Окрім богослов'я, тут вивчають філософію, мову й літературу, історію, культуру тощо. Слухачами філіалу УКУ є не тільки особи українського походження, а й представники інших меншин. Громадське життя українців у діаспорі неможливо уявити без української преси, яка відіграє особливу роль у збереженні української духовної та етнокультурної самобутності. Лише в країнах Західної Європи в післявоєнний період виходили або виходять десятки періодичних видань, орієнтованих на україномовного читача (точніше сказати, на тих, хто усвідомлює свою українську етнічність) та на взаємодію, зокрема культурну, із громадянами країни помешкання.

Останнім часом помітно активізувалося громадське життя українців у країнах Східної Європи. У зв'язку з цим можна назвати кілька чинників: 1) територіальна близькість; 2) демократичні перетворення, що відбулися в цих країнах наприкінці XX ст.; 3) наявність автохтонного українського населення на території кількох країн. Так, у Польщі громадські організації національних меншин, у тому числі й українські, вийшли з підпорядкування міністерству внутрішніх справ. Ними тепер опікується відомство культури й мистецтва. При польському парламенті діє комісія національних меншин та етнічних груп. Змінюється на краще громадська думка щодо польсько-українських взаємин. У цьому контексті як позитивне явище варто, зокрема, розглядати засудження в лютому 1990 року на надзвичайному з'їзді Українського суспільно-культурного товариства горезвісної операції «Вісла». З'їзд започаткував діяльність нової громадської організації — Об'єднання українців у Польщі (ОУП). До нього ввійшли особи українського походження незалежно від їхніх політичних поглядів, релігійних вірувань і соціального стану. В інших країнах Східної та Південно-Східної Європи інтереси українського населення представляють і захищають такі організації, як Союз українців Румунії, Союз русинів-українців Словаччини, Союз русинів-українців Югославії тощо. З-поміж різноманітних напрямів їхньої діяльності питання збереження своєї (української) ідентичності посідає значне місце, скажімо, у центрі української культури у словацькому Свиднику. Утім, не всі вони переживають нині кращі часи. У Словаччині та Югославії на початку 1990-х років знову далася взнаки тенденція до розмежування, у тому числі організаційного, між русинами та українцями.

Українські поселенці в Австралії виявились однією з найорганізованіших етнічних груп із великим культурним потенціалом. Ще в 1949–1950 роках в усіх штатах, за винятком Тасманії, виникли українські громади. У червні 1950 року в Мельбурні відбувся з'їзд їхніх представників, на якому було засновано координаційний громадський центр – Об'єднання українців в Австралії (ОУА). Під такою назвою він проіснував до грудня 1953 року, а потім був перейменований на Союз українських організацій в Австралії (СУОА). Згідно зі статутом, головні завдання СУОА полягають у тому, щоби «репрезентувати українську спільноту в Австралії та підтримувати й охороняти добро та інтереси українців в Австралії. Ознайомлювати австралійську спільноту з українською історією, культурою, мистецтвом та визвольною боротьбою. Координувати працю організацій, об'єднаних в СУОА». Загалом до Союзу входять сьогодні близько двадцяти організацій, а також представники церкви. У великих містах кожна українська громада має свій Народний дім. При таких домах працюють фольклорні гуртки, танцювальні ансамблі, драматичні групи, хори. У деяких австралійських містах в ефір виходять українські радіопрограми, друкується українська преса. З огляду на це гостро постає питання про діяльність установ, які займаються в Австралії українською освітою, передусім суботніх шкіл, заснованих на п'ятому континенті ще в 1949 році; найбільша їхня кількість припадає на 1959 рік (49 українських шкіл, у яких працювало 117 учителів і навчалося 2072 учні). Наприкінці 80-х років XX ст. в Австралії налічували 12 українських шкіл, у яких одержували освіту близько 1 тис. учнів. Станом на початок 2003 року в столиці Австралії та в її п'яти штатах діяло 11 українських шкіл (51 учитель, 354 учні). Задля задоволення етнокультурних потреб громади віднедавна почався процес формування системи української вищої освіти в Австралії. Ще 1968 року в штаті Новий Південний Уельс було започатковано курси підготовки вчителів для початкових та середніх класів суботніх шкіл. Їхня програма включала методику й психологію навчання, мову та літературу. Українські вчительські курси матеріально підтримували різні організації, зокрема австралійське міністерство освіти для дорослих та Фонд Любомира Шлепковича. Нині центром українознавства є Мельбурнський університет.

В історії громадсько-культурного життя українців східної діаспори можна виділити п'ять періодів: 1) 1907–1914 роки; 2) 1917–1920-ті роки; 3) 1931–1933 роки; 4) 1930–1980-ті роки; 5) кінець 1980-х – початок 1990-х років – сьогодення. Усе-таки нова ситуація, яка склалася в українському суспільстві наприкінці 1980-х років, створила необхідні передумови для піднесення національної самосвідомості українців, насамперед у самій Україні, а пізніше й поза її межами.

Українські громадські об'єднання активно виникають по всій території Російської Федерації. Якщо на середину 1992 року їх було лише 28, то наприкінці 1993 року – уже близько 40. На початок 1995 року в 40 республіках, краях і областях Російської Федерації діяло 74 українські громадські об'єднання, із них 32 (у 26 регіонах) були зареєстровані у встановленому законодавством РФ порядку. Решта провадила громадську діяльність без офіційного оформлення. Нині в Російській Федерації діють 105 українських організацій (у 2002 р. – 76 організацій). На відміну від російських організацій в Україні, діяльність яких характеризує значний рівень політизації, українські товариства в Російській Федерації – це неполітичні об'єднання з яскраво вираженими культурологічними та економічними настановами.

Закономірним етапом процесу етнічної самоорганізації стало проведення в травні 1992 року установчої конференції Об'єднання українців Росії (ОУР). Остаточне організаційне оформлення ОУР відбулося на Першому конгресі українців Російської Федерації в жовтні 1993 року. Від початку своєї діяльності Об'єднання намагається консолідувати зусилля українських громад Росії та координувати їхню діяльність, налагодити співпрацю з державними органами РФ. Скажімо, Другий конгрес українців Російської Федерації, що відбувся в жовтні 1997 року, проголосив створення національно-культурної автономії українців у цій державі.

Водночас простежуємо тенденцію до більш ефективної діяльності українських громад у національних автономіях РФ, зокрема в Республіках Башкортостан, Саха (Якутія), у Комі та Карелії. Це можна пояснити, з одного боку, авторитетом керівників громад, які, як правило, працюють в органах державної влади, а з другого, — дещо відмінною від позиції федерального уряду політикою регіональних владних структур стосовно задоволення етнокультурних потреб українців. За таких обставин надзвичайно поважну роль покликана відіграти україномовна преса — та організуюча й об'єднуюча сила, без якої майже неможливі були б формування мовного середовища та становлення й розвиток українського громадського життя. За відсутності українського теле- й радіомовлення преса набуває виняткової важливості. Сьогодні з різною періодичністю виходять газета «Батьківщина» (Петропавловськ-Камчатський); «Вісник Товариства української культури Кубані» (Краснодар); «Промінь» (Самара); «Голос України в Західному Сибіру» (Тюмень) та ін.

Активний процес національно-культурного відродження українців, що почався наприкінці 1980-х — на початку 1990-х років, триває нині в Казахстані, де зосереджена одна з найбільших українських громад. Своєю активністю вирізняються українські громади в Павлодарі, Астані, Караганді та Семипалатинську. У 1999 році було утворено Асоціацію «Українці Казахстану». Крім того, працюють також 14 обласних та міських українських національно-культурних центрів, до складу яких входить понад 10 тис. осіб.

Одним із головних напрямів діяльності українських громад є пропагування серед казахстанців української національної культури, народних звичаїв та традицій. Майже при кожній українській громаді існує колектив художньої самодіяльності. В Астані від 1995 року працює єдиний у Середній Азії Український навчальний комплекс, до складу якого входять дитячий садок, гімназія, недільна школа, де виховують та навчають понад 200 дітей з українських родин. У Павлодарі та Петропавлівську українські відділення відкриті при школах національного відродження; в Актюбінську, Алмати, Караганді, Семипалатинську, Уральську та Усть-Каменогорську недільні школи діють при національно-культурних центрах. Важливу роль у суспільному житті української громади відіграє республіканська національна газета «Українські новини», яку видають у Казахстані від 1994 року (спочатку в Алмати, а від квітня 2000 р. — у новій столиці — Астані).

Активну діяльність провадять українські організації також в інших пострадянських країнах. У Киргизстані, наприклад, діє український культурний центр «Берегиня»; від січня 1998 року транслюються однойменні півгодинні радіопередачі українською мовою; на телебаченні існує щотижнева передача «Киргизстан — Україна: міст дружби» (від 2002 р.). У Бішкекському гуманітарному університеті працює Центр вивчення української мови і культури (від 2002 р.), який видає двомовну газету «Вісник українсько-киргизької дружби», а в Киргизько-російському слов'янському університеті — кафедра україністики (від 2001 р.). У кількох класах середньої школи № 48 Бішкека навчають українській мові.

Сучасне відродження української громади в Азербайджані відбувалося в складних умовах політичної нестабільності в країні. У 1992 році було створено Республіканське товариство солідарності народів Азербайджану (РТСНА) «Співдружність». Ця організація об'єднала різні національні утворення та організації (російську і татарську громади, єврейський культурний центр, товариство лезгинів та ін.). Того самого року в Сумгаїті було засновано Центр української культури ім. Лесі Українки. У 1994 році рішенням Правління РТСНА «Співдружність» організовано його українське відділення, на базі якого 1 листопада 1997 року було створено Українську громаду ім. Т. Шевченка.

Організоване українське життя в незалежній Грузії відновилося від 1992 року з утворенням Асоціації українців — мешканців Грузії. Нині Асоціація об'єднує близько 2,5 тис. осіб. У столиці Грузії постало також благодійне товариство українців — біженців з Абхазії «Відродження». Українські об'єднання виникли і в інших місцях зосередження українців: культурно-просвітницьке

і благодійне товариство «Дружба» в Кутаїсі, культурно-просвітницьке товариство українців Абхазії в Сухумі, культурно-просвітницьке товариство українців Південної Осетії «Вишня» в Цхінвалі. Сформувались українські осередки в Руставі, Зугдіді, Поті, Батумі, Телаві. З метою координації їхньої діяльності в травні 2001 року було створено Координаційну раду українських товариств, яка нині об'єднує понад 20 організацій. Крім того, в Грузії діє українська школа ім. М. Грушевського, розташована в приміщенні однієї з тбіліських шкіл, кафедра україністики в Тбіліському державному університеті.

Відродження українства у Вірменії почалося 1991 року. Спочатку в Єревані було відкрито недільну українську школу, де вивчали українську мову, літературу та історію України. У вересні 1991 року було створено Українське культурне товариство «Червона калина». Згодом його перереєстрували під назвою «Союз українців». Наприкінці 1995 року засновано Благодійний фонд «Україна», який вбачає мету своєї діяльності, серед іншого, у збереженні та пропагуванні української культури, а також у підтримці соціально незахищених верств українського населення, що проживає у Вірменії. У містах Гюмрі, Ванадзор і Раздан створено філії Фонду. Від 1997 року щомісячно українською та вірменською мовами виходить газета «Дніпро-Славутич». Розпочав роботу Культурний центр у Єревані, при якому діє ансамбль української пісні. У Ванадзорі постав пісенний колектив «Вербиченька». Від 2003 року Фонд перереєстровано під назвою «Федерація українців Вірменії "Україна"». Федерація входить до складу Української Всесвітньої Координаційної Ради, Світового конгресу українців, Союзу національностей Республіки Вірменія.

Процес етнонаціонального відродження українців, які проживають на території незалежних країн Балтії, як і в інших республіках колишнього СРСР, почався ще за лібералізації комуністичного правління наприкінці 1980-х років: у 1988 році в Латвії постала низка українських громадських об'єднань — «Дніпро», «Українська родина», Український молодіжний клуб, Товариство підтримки Руху. Упродовж останніх років виникли регіональні українські товариства, які стають осередками українського культурно-просвітницького руху в інших містах країни. Це, зокрема, «Кобзар» у Вентспілсі, «Водограй» у Резекне, «Барвінок» у Лієпаї.

1 Зарубіжні українці. Довідник. – К., 1991. – С. 183, 184.

2 Там само. – С. 189, 200.

3 Трибуна. – 1991. – № 8. – С. 15, 16.

4 Українці в Австралії. Матеріали до історії поселення українців в Австралії. – Мельбурн, 1966. – С. 821.

5 Encyclopedia of Ukraine… – Vol. 1. – P. 138.

(Продовження буде.)

ДОПОВНЮВАЛЬНІ ЕЛЕМЕНТИ ТРАДИЦІЙНОГО НАРОДНОГО КОСТЮМА УКРАЇНЦІВ БУКОВИНИ

Георгій Кожолянко

УДК 391(477.85/.87)

У статті досліджуються етнологічно-народознавчі наукові проблеми доповнювальних елементів традиційного костюма українців Буковини: головних уборів і зачісок, поясів, взуття, прикрас. Висвітлено особливості виготовлення і вживання доповнювальних елементів народного костюма в різних етнографічних зонах Буковини (Прутсько-Дністровське межиріччя, Прикарпаття, Гуцульщина).

Ключові слова: традиційний народний костюм, доповнювальні елементи, пояс, шапка, вінок, хустка, рушник, чоботи, черевики, браслети, кільця.

Tha article contains an ethnological investigation of the traditional folk costume's complementary elements of the Bukovyna Ukrainians: belts, head-dresses and hair-dos, shoes and decorations. Manifested are the peculiarities of these complementary elements' making and application in the different Bukovyna ethnographical regions (a region between the Prut and the Dnistro, Prykarpattia, Hutsulshchyna).

Keywords: traditional folk costume, complementary elements, belt, cap, chaplet, shawl, towel, knee-boots, boots, bangles, rings.

Дослідження народного одягу українців Буковини почалися від другої половини XIX ст. (праці етнографів Г. Купчанка [12; 13], Р. Ф. Кайндля [6; 38], В. Шухевича [37]). У XX ст. досліджували традиційне вбрання буковинців О. Кульчицька [11], В. Наулко [20; 21], Я. Прилипко [28; 29], Т. Бушина [2], М. Костишина [9; 10], Я. Кожолянко [7; 8], Т. Ніколаєва [24; 25; 26], К. Матейко [14–17]. Окремі аспекти досліджуваної теми розроблялись етнографами (праці Г. Стельмащук [1; 31, 32], О. Федорчук [33]) на початку XXI ст. Проте дослідження доповнювальних елементів традиційного одягу українців із буковинським регіональним аспектом проведено ще не було.

Доповнювальними елементами традиційного народного костюма українців Буковини були пояси, головні убори, взуття та прикраси.

Термін «пояс» має східнослов'янське походження. У Буковинському краї трапляються й місцеві назви, зокрема чоловічих поясів — *окравка*, *кравка*, *байор*, *кінга*, *бав'янка*, *черес*, *баюр* і жіночих — *байор*, *байорок*, *баяр*, *попружка* і т. д. [21, 256].

У народній ноші кінця XIX — першої половини XX ст. пояс виконував кілька функцій. Ним підтримували одяг на стані; він зміцнював м'язи середньої частини тіла при важкій фізичній праці і, нарешті, служив прикрасою. Чоловіки в гірській і частково в передгірній зонах за поясом носили різні речі особистого вжитку — люльку, ніж і т. п.

Ширина чоловічих поясів була більша, ніж у жіночих, і коливалась у межах 10–20 см при довжині 2,2–2,5 м, а жіночих — 4–8 см при довжині 2,5–3,5 м [35. — Ф. ОДВ, інв. № 1279, 1280, 1391–1394, 1399]. За характером композиції малюнка розрізняли пояси поздовжні, поперечні, клітинкові [10, 54]. Буденні пояси прикрашали поздовжніми або поперечними смугами, а святкові умовно поділяли на три частини, середня з яких була ширша, а дві крайні — вужчі [35. — Ф. ОДВ, інв. № 1122, 1128]. Причому орнаментація середнього поля відрізнялася від крайніх використанням різних геометричних фігур у композиції. Характерною рисою орнаментики буковинських поясів є їхня поліхромність. Для поясів українців рівнинної й частково передгірної зон характерним є поєднання червоного і чорного кольору в святкових поясах. Використання значної кількості різнокольорових ниток характерне для гуцульських поясів, як святкових, так і буденних. Спосіб їхньої орнаментації, де ламані, хвилеподібні лінії, ромби, трикутники в певному порядку чергуються по всій довжині пояса, трапляється в сусідній Молдавії [36, 26–27].

Пояси українців передгірної зони у першій половині XX ст. зазнали змін як у розмірах, так і в орнаментиці. Вони стали коротшими, а ширина поясів для обох статей — майже однаковою. Для їхнього оздоблення почали широко використовувати стилізовані рослинні мотиви, які мали багато спільних рис із малюнком килимів того часу. Пояси першої половини XX ст. за технікою виконання дістали назву «забирані пояси» [35. — Ф. ОДВ, інв. № 1037]. У цей час ткали пояси за розміром окружності стану. Такі пояси застібували на гачки або шпильки.

Своєрідність поясів передгірної та рівнинної зон Буковини полягала в тому, що часто малюнок на кінцях пояса був різний, що давало селянам можливість імітувати наявність двох поясів. Подібна практика композиції поясів траплялася в цей час і в Молдавії [27, 109]. У буковинських поясах поєднувалися геометричний і стилізований рослинний орнаменти [35. — Ф. ОДВ, інв. № 1037].

На Буковинській Гуцульщині здавна відомий широкий шкіряний пояс — *черес* [34. — Ф. 12669–111–2389], який був невід'ємною частиною традиційної ноші чоловіків-гуцулів [37, 127]. Ширина гуцульського череса дорівнювала 30–45 см. Виготовляли його зі шкіри, прошитої у верхній частині тонким ремінчиком. Застібався він трьома-шістьома пряжками. Черес завжди асоціювався із заможністю селянина, був предметом його гордості й достоїнства [3, 58]. Він був також елементом щоденного одягу, але буденний черес — дещо вужчий від святкового. Як доповнювальний елемент буденної народної ноші черес побутував і в передгірній місцевості.

У першій половині XX ст. удосконалилася орнаментація широкого шкіряного пояса-череса, а також подібних до нього за кроєм і формою поясів із тканини, обшитих цятками, лелітками. У чересі обов'язково розміщували одну-дві кишені для різних речей [35. — Ф. ОДВ, інв. № 1063].

Від 20-х років XX ст. як святковий чоловічий пояс у гуцулів побутував пояс із тканини (*бав'янка*) завширшки 8—10 см, яку застібали збоку на гачки. Довжина його сягала 80—100 см. Усе поле бав'янки було розшите різнокольоровим бісером переважно світлих тонів із рослинним і стилізованим рослинним орнаментом.

Серед доповнювальних елементів народної ноші важливе місце посідають головні убори. Вони певною мірою відображають соціальне становище людей і змінюються залежно від їхнього віку й сімейного стану, також вони тісно пов'язані із засічками та іншими елементами традиційного одягу.

Розрізняють чоловічі, жіночі та дівочі головні убори.

Чоловіки влітку покривали голову солом'яними або фетровими шапками — *капелюхами, стрівками, брилями*. Хлопці прикрашали їх стрічками й *кодами*, пір'ям павича [3, 58], півня, качура, а також ковилою [18. — 1984. — Т. 4. — С. 18].

Солом'яні брилі плели технікою *косичка, кісочка*. Стрічки соломи накладали одна на одну й закріплювали нитками. Краї капелюха були загнуті доверху. Притримували його на голові за допомогою стрічки, яку зав'язували під підборіддям. Особливо барвисто прикрашали фетрові капелюхи. У рівнинній і передгірній зонах, окрім пір'я павича і дзеркалець, практикували оздоблення *квітами*, які мали вигляд ромбоподібної фігури з двома зрізаними протилежними кутами. Усе поле квітки покривали бісером [35. — Ф. ПР, інв. № 36]. Для оздоблення капелюха використовували п'ять таких квіток.

Іншою прикрасою, і не лише в українців, але й у румунів та болгар України, був *ґердан*. Ґерданами прикрашали шию, зап'ястя, а також головні убори українців. При виготовленні ґерданів використовували бісер різного кольору, з якого викладали геометричні або рослинні орнаменти [35. — Ф. ПР, інв. № 29, 30].

На Буковинській Гуцульщині літнім головним убором чоловіків, поряд із солом'яними брилями, була шапка-*кресаня* — давньогуцульська («старовіцька») фетрова шапка із загнутими доверху крисами [18. — 1987. — Т. 1. — С. 12].

Майже всюди в Буковинському краї взимку чоловіки покривали голову гостроверхою шапкою зі шкури вівці — *кучмою* — сірого або чорного кольору [35. — Ф. ОДВ, інв. № 1328]. Кучми сірого кольору носили переважно молоді чоловіки та хлопці. Для її виготовлення брали одну шкуру молодого ягняти, а внутрішню сторону обшивали хутром кози. Під час носіння кучми хлопці загинали гостроверхий кінець набік, а чоловіки старшого віку вгинали його всередину. Такі самі способи носіння шапки-кучми побутували і в інших регіонах України [21, 260].

У гірській і частково передгірній зонах краю мали поширення низькі круглі шапки-*капузи*, що їх виготовляли зі шкури кози, вівці, вовка [18. — 1987. — Т. 1. — С. 13—14]. У гірській зоні траплялися й шапки-*клепані*. Їх шили з червоного або синього сукна, із внутрішнього боку підшивали овчину, а зверху по краю пришивали хутро лисиці [13, 60; 37, 137]. Кінці хутряного обрамлення спускали на вуха і при потребі зав'язували під підборіддям.

Залежно від віку чоловіки змінювали зачіску. Хлопці й молоді чоловіки у рівнинній зоні мали коротку стрижку, а на території закордонної (Руської) Буковини — Хотинщини — «круглу» стрижку (*під горшок, під макітру*), що була характерна і для інших регіонів України [23, 170, 176, 182; 12, 71, 73; 26, 69]. У всіх зонах Буковини чоловіки старшого віку носили коротко стрижене волосся на чолі і довге волосся, яке спадало на плечі. На голові волосся розділяли пробором, змащували салом і закладали за вуха [12, с. 71—80; 18. — 1987. — Т. 1. — С. 15]. Найбільш поважні в селі чоловіки старшого віку заплітали волосся ззаду в косичку. Тради-

ція носити довге волосся в чоловіків збереглася до середини 60-х років XX ст.

Особливою різноманітністю відзначалися дівочі й жіночі зачіски. Давньою дівочою зачіскою було довге розпущене волосся, прикрашене живими або штучними квітами, стрічками. Від початку XIX ст. поширення набуло заплітання волосся в одну або дві коси. Волосся вкладали в коси двома способами — *гедзе* і *воронка*.

Дівчата-гуцулки вплітали в коси яскраві різнокольорові нитки теплих тонів, які спускалися над висками і ззаду голови китицями-*бовтицями*, *бовтичками*. Часто такі бовтички зав'язували навколо голови на розпущене волосся.

Поширеною зачіскою в жінок у рівнинній та передгірній місцевостях краю була *кирпа*. Її вкладали ввечері в суботу, і вона зберігалася впродовж тижня. Помивши голову, розчесавши волосся і розділивши його пробором на дві частини, жінки плели дві коси, починаючи з боків голови від висків. Коси вкладали на голову навколо скрученої в трубочку маленької хустинки, кінці якої мали звисати ззаду голови. При укладанні кирпи кінці цієї хустини піднімали і зав'язували разом з укладеними косами. Коси прикріплювали за допомогою шпильок — *шпанглів*, *шпандлів* [18. — 1984. — Т. 2. — С. 19].

У гірській місцевості Буковинського краю жінки вплітали в коси різнокольорові вовняні нитки (*уплітки*, *заплітки*), що значно потовщувало косу. Коси закручували кільцями над вухами, починаючи від надлобної частини і закінчуючи потилицею. Заплетені в такий спосіб коси були основою для одягання жіночих головних уборів — *рушника* чи хустки.

Головні убори дівчат на Буковині досить різноманітні, яскраві й різнобарвні. Найтиповішими дівочими головними уборами були *карабуля*, *дьорданик*, *коди*, *коробка*, *капелюшиння*, вінок, а також квіти.

Карабуля мала вигляд корони з підвищеною центральною (передньою) частиною. На картонну основу, обтягнуту чорною або червоною тканиною, нашивали штучні квіти різних кольорів. Ззаду на спину від основи карабулі спускались яскраві стрічки світлих відтінків, дві крайні з яких зазвичай розміщували спереду на грудях. Довжина стрічок була 80—100 см. У селах верхнього Буковинського Попруття, для яких характерна монохромна вишивка чорними нитками, домінував в оздобленні карабулі теж чорний колір, навіть дві передні стрічки дівчата носили тут чорного кольору [18. — 1984. — Т. 2. — С. 20—21].

У деяких селах рівнинної та передгірної зон обов'язковою складовою карабулі була ковила, пучок якої прикріплювали з тильного боку цього головного убору. Карабуля мала поширення в українських селах верхнього Буковинського Попруття, припрутських селах передгір'я, частково — у селах Буковинського Поділля.

Дьорданик — головний убір дівчат передгірної зони Буковинського краю. За формою він подібний до карабулі, але центральну частину дьорданика заповнювали квітами, і головний убір мав вигляд шапки із закритим верхом. На картонну основу при виготовленні цього головного убору закріплювали смужками різнокольоровий бісер — *малі йорданики* — із малюнком геометричного орнаменту. Спереду головний убір прикрашали кількома великими квітами з контрастними відносно інших квітів дьорданика кольорами. Внутрішній простір основи дьорданика над головою заповнювали дрібними штучними квітами, нанизаними на нитки. Ззаду до дьорданика пришивали вузькі різнокольорові стрічки — *коди*. В одному головному уборі нараховували до 25 стрічок, які накладали одна на одну рядами [18. — 1985. — Т. 1. — С. 14]. У 20—30-х роках XX ст. цей дівочий головний убір замінив вінок зі стрічками.

Окремим видом дівочих головних уборів у деяких українських селах рівнинної зони (Топорівці, Мамаївці) були *коди*, які складалися з двох частин — *коробки* і заквітчаних штучними квітами власне кодів. Доповнювали головний убір стрічки — *кодинки*, які прикріплювали до нього так само, як до карабулі, або до волосся трохи нижче основи головного убору, стрічки додатко-

во прикріплювали над вухами. Окремо в кодову коробку вставляли 80–100 стебел ковили (*боже тіло*), які, розпушуючись на теплому повітрі, прикривали конусоподібну основу і надавали головному убору досить екзотичного вигляду. На волоссі дівчини, ніби сонячна куля, трималася ковила.

Побутував на Буковині такий дівочий головний убір, як *коробка*. Вона за конструкцією подібна до кодів, але додатково до штучних квітів, які прикрашали головний убір, до нижнього краю основи пришивали монети, які звисали по всьому убору. Верхній край основи прикрашали пір'ям павича. Цей головний убір був поширений у передгірній зоні краю.

Коробку, як і коди, використовували як весільний головний убір до другої половини XX ст. [21, 264]. В історико-етнографічній літературі кінця XIX – початку XX ст. коробка як головний убір дівчат трапляється під назвою «карабуля», що вказує на більш пізнє виникнення назви «коробка» стосовно головного убору та про певну модифікацію карабулі в першій половині XX ст.

Весільними головними уборами, які ввійшли в широкий ужиток від початку XX ст., були *вінок* і *капелюшиння*.

Вінок складався з двох частин – коробки і власне вінка. До закріпленої на голові вузької картонної смужки-коробки прикріплювали вінок. Передньою частиною вінок спускали низько на лоб, а верхню його частину піднімали трохи над задньою частиною коробки. Зверху вінок заповнювали штучними квітами і сухозлоттю. Додатково його оздоблювали кольоровою тканиною, монетами, маленькими дзеркальцями та ін. Використовували такий головний убір для прикрашання голови молодої в селах як рівнинної, так і передгірної місцевостей.

Капелюшиння за формою подібне до карабулі. Для його виготовлення використовували нанизані на тасьму монети (марки), великі монети (шустки) і шовкові китички. В окремих селах капелюшиння прикрашали декількома пучками ковили. Побутування капелюшиння засвідчене в селах рівнинної місцевості верхнього Буковинського Поділля, інколи цей головний убір трапляється в передгірній зоні сіл Вашковецького куща.

На Буковинському Поділлі поширеним дівочим головним убором у XIX – першій половині XX ст. був вінок зі штучних квітів, до якого прикріплювали спущені на спину стрічки. Їх могли прикріплювати також до коміра верхнього плечового одягу, а вінок на голову одягали окремо.

Весільним головним убором гуцулок Буковинської Гуцульщини був вінок зі штучних квітів, а обов'язковим доповненням до нього – різнокольорові вовняні нитки-*поплітки*, а також стрічки-*політки*, які спадали від вінка на спину. Весільний головний убір із *чільцем* трапляється в сусідніх з Івано-Франківщиною гуцульських селах.

Обов'язковою складовою весільного вінка на Буковині був барвінок – *барвінковий вінок*. Листочки барвінку нашивали на тасьму червоного кольору або на вербову кору, зверху їх фарбували золотистою фарбою. Одягали його під традиційний весільний вінок таким чином, щоби з-під нього виступали краї барвінкового вінка [18. – 1983. – Т. 3. – С. 5–6].

Традиційним головним убором жінок були *рушники*, *намітки*, *перемітки* [12, 60; 13, 71, 73, 76]. Рушник – це полотнище прямокутної форми тридільного поділу із тканим узором на краях, які додатково оздоблювали вишивкою кольоровими нитками або бісером. Техніка орнаменту була комплексна. Тут поєднувались і рослинні, і геометричні узори. Як правило, для рушників була характерна поліхромна вишивка, вишивка кольоровими нитками та бісером яскравих кольорів [18. – 1984. – Т. 2. – С. 22]. Щоправда, в окремих українських селах Буковинського Поділля (Мусорівка, Самушин) побутували рушники з тканими й вишитими смугами тільки червоного, червоно-оранжевого та червоно-жовтого кольорів [35. – Ф. ОДВ, інв. № 1067, 1068].

Існувало кілька способів зав'язування рушника на голові. Спільним для більшості з них було обмотування полотнища кілька разів навколо голови. До того ж кінці головного убору

вільно спадали, один — на плечі, а другий — на груди. Для зручності пов'язування рушника в середній його частині до країв пришивали дві стрічки із цього самого полотна.

Особливу увагу приділяли доповнювальним елементам рушника, оскільки завдяки їм головний убір набував належної форми. Насамперед це були ті елементи, які одягали під рушник. До них належать *фес*, *фис*, *тарілка* (*тарільчик*), *мисочка* і *коробка*. Фис мав вигляд шапочки у формі зрізаного конуса, виготовленої з картону й обтягнутої червоною тканиною. За своєю формою фис нагадує чоловічий головний убір — шапку *магерку* [19, 173], в українців — *шоломок* [19, 100—101], у росіян — *шолом*. Основне призначення фиса полягає в тому, щоби надати правильної форми зачісці під головним убором. Крім того, фис часто використовували як жіночий буденний головний убір [18. — 1983. — Т. 3. — С. 22].

Іншим доповнювальним елементом рушника була мисочка-тарільчик. Виготовляли її зі скручених стебел соломи або з вичесаного волосся у формі тарілки. Цю форму одягали поверх зачіски.

Коробка мала форму циліндра, виготовленого з картону, її закріплювали на тімені. Піднімаючись над волоссям, вона надавала особливої форми головному убору. Додатковими елементами при зав'язуванні рушника могли бути хустки, стрічки, квіти, покривала тощо.

У другій половині XIX — першій половині XX ст. на Буковинському Поділлі були поширені рушникові головні убори *перемітки*, які відрізнялися від рушника своєю формою, способом пов'язування, доповнювальними елементами. Цей головний убір утворювали: власне перемітка, *кичка* і *забір*. Перемітка своєю чергою складалася з *пальців*, *вуха* і основи. Основа мала вигляд прямокутного домотканого полотнища білого кольору завдовжки близько 2 м і завширшки до 0,5 м. Полотнище по ширині складали у вісім складок так, що утворювалась довга складчаста стрічка. Краї основи обшивали вузькою шерстяною смужкою тканини контрастного кольору (*пальцями*). Один кінець перемітки закінчувався окремо вишитою домотканою орнаментованою тканиною червоного кольору (*вухом*), який складали вдвоє і пришивали до основи перемітки. Такою самою орнаментованою тканиною був і забір [18. — 1987. — Т. 2. — С. 15].

Доповнювальним елементом перемітки, який надавав головному убору округлої форми, була кичка — обруч, виготовлений на міцній картонній основі й обтягнутий грубими лляними нитками. У XIX — на початку XX ст. кичка була поширена не тільки в рівнинній зоні Буковини, але й на Поділлі [31, 86] та в Бессарабії [22, 50].

При пов'язуванні перемітки одну зі складок основи розкладали і утворену форму одягали на голову, а решту частини перемітки обв'язували навколо голови. Забір, прикріплений до кінця перемітки шпильками, розміщували на потилиці.

Окрім рушникових головних уборів, у кінці XIX та першій половині XX ст. набували поширення кольорові хустки (*фустки*) фабричного виробництва. До середини 30-х років XX ст. в рівнинній і передгірній місцевостях краю їх використовували як буденний головний убір, а на Гуцульщині — і як святковий. Існують кілька способів пов'язування хустки навколо голови — *підкривання*, *під бороду*, *на тім'ю*. У деяких місцевостях Буковинського краю побутував спосіб пов'язування на голову двох хусток. Він траплявся як на Буковинському Поділлі, так і на Гуцульщині. Полягав цей спосіб у тому, що одну хустку зав'язували навколо голови, а другу, складену в кілька шарів, укладали зверху першої так, щоби вона охоплювала підборіддя знизу і зав'язувалася вузликом на тімені. Цікаво, що такий самий спосіб пов'язування хусток траплявся і в селах Східної Галичини та в Білорусії [19, 171].

За взуття буковинцям слугували постоли, личаки, чоботи, черевики, дерев'янки. За технікою виготовлення тут, на Буковині, побутувало зшите, плетене, стягнене та видовбане взуття.

Постоли (*сирівці*, *вироб'яки*, *морщенки*) [34. — Ф. 25329—III—16142, 3079—III—50]

були як чоловічим, так і жіночим взуттям. Вони є давньослов'янським взуттям, відомим ще від часів курганних поховань I тис. [3, 38]. Постоли були поширеним взуттям серед молдаван, румунів, болгар [4, 105; 5, 240; 30, 108]. Виготовляли їх із телячої або свинячої шкіри *морщенням* — стягуванням носка (*писка*) і п'яти. Стягування здійснювали двома вузенькими ремінчиками, вирізаними з тієї самої шкіри, що й постоли. Один ремінчик стягував носок, а другий — п'яту. Перед постолів був загострений і, що особливо характерно для гуцульських постолів, — загнутий догори — «закаблучений». Висота п'яти була різна, залежно від того, до чого взували постоли — до *онуч*, *капців* чи *штуців*. Давнішим видом постолів-морщенок були такі, які можна було міняти з лівої на праву ногу і навпаки. Називали їх старовіцькими. У 20-х роках XX ст. в гірській зоні Буковини набули значного поширення постоли з ремінцями й пряжками, завдяки яким вони утримувалися на ногах [18. — 1987. — Т. 1. — С. 16].

Шите взуття, порівняно зі стягнутим, характеризується складністю крою, різноманітністю конструктивних елементів, а тому — міцністю та зручністю. Воно було дороге, і не кожен міг його придбати. Тому завжди шите взуття було мірилом заможності селянина. Пара чобіт часто служила господарю впродовж усього його життя, оскільки взував він їх тільки на свята.

На території Буковини в XIX — на початку XX ст. існувало декілька типів чобіт, які побутували серед українців. До кінця XIX ст. у всіх місцевостях краю носили чоботи, які були пошиті «на пряму колодку». Такий чобіт можна було взувати як на праву, так і на ліву ногу.

Давнім різновидом чоловічих і жіночих чобіт були *калавирі*, які також побутували в XIX ст. в усіх етнографічних зонах Буковини. Відмінною їх рисою була форма халяви: спереду — низька, як у високих черевиків, а ззаду — значно вища. Траплялися в Буковинському краї і калавирі, у яких халява із зовнішнього боку була висока, а з внутрішнього — низька [35. — Ф. ОДВ, інв. № 778].

Побутували на Буковині також чоботи з твердими халявами чорного або брунатного кольору [35. — Ф. ОДВ, інв. № 605, 1080, 1081, 1103]. Носили їх як чоловіки, так і жінки.

Суто чоловічими були *рісовані чоботи* і *лидер камаші*. У *рісованих чоботах* нижня частина халяви була м'яка і закладена в постійні складки. *Лидер камаші* з'явились у краї в 20–30-х роках XX ст. Вони мали вигляд черевиків із халявами, які відокремлювались від нижньої частини. Широко побутували такі чоботи в передгірній зоні краю [18. — 1983. — Т. 2. — С. 7].

Відомі на Буковині жіночі чоботи *чорнобривці*, які мали жовті халяви й чорні передки. Часто халяви підкочували на третину їхньої довжини.

Жіночі черевики мали високі напівхаляви з боковим розрізом, який застібувався на ґудзики. На одному черевику було 20–26 ґудзиків [35. — Ф. ОДВ, інв. № 276]. Траплялися черевики з розрізом спереду, що їх, як правило, зав'язували шнурками [35. — Ф. ОДВ, інв. № 616]. Для жіночих черевиків було характерне прикрашання аплікацією з кольорової шкіри, а також вирізання і виколювання по шкірі. Вони були на високих, завужених донизу підборах — *обцасах*. Жіночі черевики, як і чоботи, часто виготовляли комбінованими, використовуючи при цьому шкіру контрастних тонів, переважно чорного, жовтого та зеленого кольору. Подібні чоботи й черевики побутували і в інших регіонах України [26, 74–75] та в Молдавії [18. — 1983. — Т. 2. — С. 8–9].

Від середини 20-х років XX ст. в рівнинній і передгірній зонах значне поширення мало плетене взуття — *солом'янки*, а також видовбане з дерева — *дерев'янки*, *довбанки*. Проте вже від середини 40-х років XX ст. це взуття почало виходити з ужитку.

Важливим доповнювальним елементом жіночого й чоловічого костюмів були прикраси. Залежно від місця розміщення на одязі їх поділяли на кілька видів — нагрудні, нашийні, наручні, вушні, головні й поясні. Серед українців Буковини найбільшого поширення набули нашийні та нагрудні оздоби. До них належать скляні перли — *цятки*, *вівсюрки*, *ґердани*, *басми*, *грусталі*, *мaниство*, *гармузи*, мосяж-

ні та срібні медалі й монети — *салби* або *згарди*, *коралі* [18. — 1983. — Т. 2. — С. 9].

Вівсюрки, басми, ґердани були скляними чоловічими нагрудними прикрасами. Виготовляли їх із нанизаного на нитки різнокольорового бісеру. Вівсюрик мав форму п'ятикутника з витягнутою верхньою частиною. Орнамент із білого, червоного, зеленого, жовтого та синього бісеру наносили в стилізованій рослинній манері [35. — Ф. ПР, інв. № 31, 34]. Прикріплювали його на кептарі спереду з лівого боку. Побутував вівсюрик в українських селах рівнинної та частково передгірної зон.

Басма була нагрудною прикрасою як чоловіків, так і жінок рівнинної та передгірної зон Буковинського краю. Вона мала вигляд довгої стрічки з нанизаним кольоровим бісером, кінці якої з'єднували і при одяганні на шию спускали вниз по нагрудній частині сорочки. У місці з'єднання кінців басмової стрічки закріплювали невеличке дзеркальце [35. — Ф. ПР, інв. № 42, 54].

На Буковинській Гуцульщині значного поширення набули чоловічі нагрудні прикраси ґердани. Виготовляли їх із різнокольорового бісеру у вигляді широкої довгої стрічки, краї якої були з'єднані і утворювали в нижній частині ґердана прямокутник. Жіночі ґердани мали вигляд вузької стрічки з нанизаним різнокольоровим бісером, викладеним геометричним, а від 20-х років XX ст. — і рослинним орнаментом. Довжина стрічки дорівнювала об'єму шиї.

У всіх етнографічних зонах краю були поширеними *цятки*, *пацьорки*, *блискавки*, *гармузи*, *грусталі* — нашийні прикраси ремісничого або фабричного виробництва. Побутували також нашийні оздоби — коралі, яких набирали по 5—8 рядків в одну прикрасу [35. — Ф. ПР, інв. № 42, 54].

Досить давньою традиційною прикрасою українців були *згарди*, які побутували на Буковинській Гуцульщині, та *салби* — характерна прикраса жінок і дівчат рівнинної та передгірної місцевостей Буковинського краю. Згарди — це нанизані на ланцюжок хрестики [25, 70; 2, 114], а салби — нашиті в кілька рядів на однотонний оксамит монети — *дукати*, *шустки*. В одній прикрасі могло бути від 9—10 до 45—50 монет [35. — Ф. ПР, інв. № 39, 41].

Поширеним видом були прикраси, що їх носили на вухах, — *ковтки*, *когутки*; вони побутували ще від давньослов'янських часів.

Наручні прикраси — браслети і *кільця* — не мали широкого розповсюдження на території рівнинної та передгірної місцевостей. Тільки в Карпатах гуцулки носили шкіряні і срібні кільця, а зап'ястя прикрашали латунними браслетами — *рикесами*. У деяких селах передгірної та рівнинної зон жінки тільки на свята одягали кільця, які, як правило, були виготовлені з міді, рідше — зі срібла або золота.

Для чоловічого костюма жителів гірської зони краю характерні такі доповнювальні його елементи, як шкіряна сумка — *тобівка*, палиця або топірець, а також люлька [2, 114]. Цікаво, що палиця та люлька в XIX — першій половині XX ст. були також складовою жіночого одягу [18. — 1983. — Т. 2. — С. 11].

Своєрідним доповненням до традиційної ноші була вишита в кутах хустина квадратної форми, розміром 30 см х 30 см, виготовлена з домотканого полотна, — *ширінка* [2, 20, 21]. Вона була обов'язковою складовою святкового одягу юнаків і дівчат, а також весільного костюма молодого — у передгірній зоні, молодят — у рівнинній місцевості краю. Ширінку за один кінець тримали в руці або закладали за пояс.

Дитячий одяг тісно пов'язаний із жіночим та чоловічим. Кожний елемент традиційного дитячого костюма мав чимало спільного в крої, орнаментиці, способах носіння з відповідними складовими чоловічого й жіночого костюмів. Дитяча ноша для дівчаток складалася із сорочки, що була універсальним як натільним, так і верхнім одягом до 10—12-річного віку, а також горботки, кептаря та кожуха. Доповнювальними елементами були пояси, головні убори та взуття. У хлопчиків костюм був подібний до чоловічого. Він складався із сорочки, штанів-портяниць, кептаря, кожуха, пояса, головних уборів — кресані, капузи, клепані, а також взуття — постолів, дерев'янок та довбанок. Улітку діти ходили босоніж. Розрізняли дівчачий і

хлопчачий одяг для дітей 8–10-річного віку. Відмінною рисою дівчачих головних уборів було те, що дівчата прикрашали голову тільки квітами, стрічками, деколи – бовтичками. Такі головні убори, як карабуля, коди, дьорданик, дівчата носили тільки по досягненні повноліття.

Зі змінами в чоловічому й жіночому народному строї Буковини в 20–30-х роках XX ст. відбулися зміни і в дитячому одязі, зокрема в крої, оздобленні, прикрасах тощо. Проте ще тривалий час в період капіталістичного розвитку краю дитячий одяг залишався незмінним і, порівняно з одягом дорослих, був досить бідним в орнаментації і прикрасах. Часто дітям перешивали зношений одяг дорослих.

Отже, серед доповнювальних елементів народного костюма українців Буковинського краю були ткані вовняні пояси – байорки, коланики, пояси зі шкіри – череси (у чоловіків). Доповнювали чоловічий одяг шапки – кучми, крисані, клепані, капузи і т. п. У жінок доповненням до народної ноші були різноманітні головні убори – карабулі, коди, трава, рушник, намітка, перемітка. Взуттям, як у жінок, так і в чоловіків, були постоли, плетенки із соломи, чоботи, черевики, дерев'яні довбанки та дерев'янки. Багатими й різноманітними були прикраси – вівсюрки, басми, ґердани, згарди, салби, намисто. Доповнювали як чоловічий, так і жіночий народні костюми палиця або топірець, ширінка, люлька. Наукові дослідження засвідчили, що на теренах Буковини відмічено значне видове розмаїття доповнювальних елементів традиційного костюма українців: у межиріччі Прута та Дністра (рівнинна зона), Прикарпатті та Буковинській Гуцульщині.

1. *Білан М., Стельмащук Г.* Український стрій. – Л., 2000.
2. *Бушина Т. І.* Декоративно-прикладне мистецтво Радянської Буковини. – К., 1986.
3. *Горинь Г. Й.* Шкіряні промисли західних областей України. – К., 1986.
4. *Зеленчук В. С.* Молдавский национальный костюм. – Кишинёв, 1985.
5. *Зеленчук В.* Одежда населения Молдавии XV–XIX вв. // Древняя одежда народов Восточной Европы. – М., 1986.
6. *Кайндль Р. Ф.* Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази, описані Др. Раймундом Фрідріхом Кайндлем. – Чернівці, 2000 [Відень, 1894 (німецькою мовою)].
7. *Кожолянко Я.* Буковинський традиційний одяг. – Чернівці, Саскатун, 1994.
8. *Кожолянко Я. І.* Традиційний народний одяг українців Північної Буковини // НТЕ. – 1988. – № 5.
9. *Костишина М. В.* Український народний костюм Північної Буковини: традиції і сучасність. – Чернівці, 1996.
10. *Костишина М. В.* Художнє оформлення буковинського народного костюма гірських місцевостей // НТЕ. – 1975. – № 4.
11. *Кульчицька О. Л.* Народний одяг західних областей УРСР. – К., 1956.
12. *Купчанко Г.* Наша родина. – Ведень, 1897.
13. *Купчанко Г.* Некоторые историко-географические сведения о Буковине. – К., 1875.
14. *Матейко К.* Головні убори українських селян до початку XX ст. // НТЕ. – 1973. – № 3.
15. *Матейко К. И.* Локальные особенности одежды гуцулов конца XIX – начала XX вв. // Карпатский сборник. – М., 1975.
16. *Матейко К.* Український народний одяг. – К., 1977.
17. *Матейко К.* Український народний одяг. Етнографічний словник. – К., 1996.
18. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (зберігаються в етнографічному музеї ЧНУ).
19. *Молчанова Л. А.* Материальная культура белорусов. – Минск, 1968.
20. *Наулко В. І.* Етнокультурні зв'язки в народному одязі // НТЕ. – 1969. – № 5.
21. *Наулко В. И.* Развитие межэтнических связей на Украине. – К., 1975.
22. *Нестеровский П. А.* Бессарабские русины. Историко-этнографический очерк. – Варшава, 1905.
23. *Нестеровский П. А.* На севере Бессарабии. Путевые очерки. – Варшава, 1910.
24. *Ніколаєва Т.* Історія українського костюма. – К., 1996.
25. *Ніколаєва Т. А., Кара-Васильєва Т. В.* Особливості народного вбрання та вишивки Українського Прикарпаття. Особливості народного вбрання українського населення Прикарпаття // НТЕ. – 1988. – № 3.
26. *Николаева Т. А.* Украинская народная одежда. Среднее Поднестровье. – К., 1987.

27. *Постолаки Е. А.* Молдавское народное ткачество. – Кишинёв, 1987.
28. *Прилипко Я. П.* З народного одягу Чернівецької області // НТЕ. – 1960. – № 1.
29. *Прилипко Я.* Етнокультурні зв'язки болгар і східних слов'ян (на матеріалах одягу). – К., 1964.
30. Румыния. Из сокровищницы традиционного костюма. – Бухарест, 1978.
31. *Стельмащук Г. Г.* Традиційні головні убори дівчат на Поділлі у XIX – на початку XX ст. // Тези доповідей 6-ї Вінницької обласної історико-краєзнавчої конференції. – Вінниця, 1987.
32. *Стельмащук Г.* Традиційні головні убори українців. – К., 1993.
33. *Федорчук О.* Українські народні прикраси з бісеру. – Л., 2007.
34. Фонди Чернівецького краєзнавчого музею.
35. Фонди Чернівецького музею народної архітектури та побуту.
36. *Шарануца С. Н.* Орнаменте популаре молдовенешть. – Кишинеу, 1984.
37. *Шухевич В.* Гуцульщина. – Л., 1899. – Т. І. – Ч. 1.
38. *Kaindl R. F., Monasterski A.* Die Ruthenen in der Bukowina. – Czernowitz, 1889–1890. – Bd. I–II.

КАЛЕНДАРНІ СВЯТА, ОБРЯДИ, ПІСНІ ҐОРЛИЧЧИНИ (ЛЕМКІВЩИНА)

Ярослав Бодак

УДК 39(477.83/.86)

У статті подано фольклорні записи, що відображають пісенну традицію лемків, та їхній аналіз. Зразки щедрівок, колядок, весняних ігор, купальських пісень виявляють регіональні особливості українських обрядових святкувань. Також порушуються проблеми річного фольклорного й церковного обрядових кіл.

Ключові слова: свято, обряд, гра.

The author offers to consideration the folkloristic records which represent a song tradition of Lemkys and their analysis. The examples of shchedrivkas, koliadkas, vernal games and Kupala songs manifest the regional features of the Ukrainian ritual celebrations. Also the questions of the cyclic folkloric and Church ceremonial rituals are affected.

Keywords: holiday, ritual, game.

У круговерті життя давньої Лемківщини можна умовно виділити три основні періоди: *зимовий*, *весняний і літньо-осінній*.

Після напруженої та виснажливої праці в літньо-осінню пору зимовий період був часом відносного спокою в житті селян. Пізньої осені і взимку чоловіки виготовляли й ремонтували сільськогосподарський інвентар, готували зерно для майбутньої сівби, жінки пряли, шили, вишивали.

Головним осереддям громадського життя в цей час були *вечірки* [1] (вечорниці), або *прядкы*, де не лише працювали, але й влаштовували різні забави, розваги, звучало багато пісень різних жанрів, особливо морально-виховного змісту. Вечорниці були своєрідним клубом, де молодь могла заприязнитися, повчитися в старших, почути новини.

Найважливішим святом *зимового циклу* було *Різдво*, з яким пов'язано багато народних звичаїв та вірувань. Йому передував суворий чотиритижневий різдвяний піст.

Ще перед постом, у кінці жовтня — на початку листопада, починалися *прядкы* (вечорниці), які тривали до останнього дня посту. На них у велику простору хату сходилося 20—30 прядильниць, які в складчину купували нафту для освітлення приміщення і виконували кожна свою роботу до пізнього вечора, а часом аж до ночі. Дівчата й молодиці пряли льон, коноплі, вовну, хлопці й молоді чоловіки, які приходили пізніше, лагодили кінську збрую, плели кошики, шили взуття, одежу тощо.

Вечорниці також відвідували старші чоловіки й жінки, які повчали молодих, розповідали різну бувальщину про напади татар,

нечисту силу та про те, як від неї уберегтися. Такі вечірки відбувалися одночасно в декількох хатах, найчастіше там, де були дівчата на виданні. Їх радо відвідували парубки, переходячи від однієї вечірки до іншої, шукаючи, де цікавіше, і затримуючись там, де пряла мила.

Першорядним заняттям на вечорницях була праця, однак не бракувало на них різних ігор і забав. Найпопулярнішими серед них були «Каплун» («Печення когута»), «Циґан», «Медвідь», «Козібрати», «Хусточка вишивана», «Млин», «Гусак і гуска», «Війт і злодій» та інші, а також ігри, пов'язані з ряджeнням. Парубки й дівчата з однієї «вечіркы», переодягнувшись і замаскувавшись у ведмедя, козу, коня, вовка, цигана, жида, жовніра (хлопці — у жінок, дівчата — у чоловіків), відвідували іншу таку хату. Робили це несподівано, галасливо, щоб налякати й приголомшити присутніх. Після цього розігрували різні імпровізовані сценки за участю вищезазначених персонажів, з танцями і співами.

Коли починався піст, ігри й забави припинялися, натомість на вечорницях співали духовні пісні та балади, метою яких було морально-етичне виховання молоді. Часто для цього на вечорниці запрошували відому в селі співачку, яка знала багато таких пісень, уміла зворушливо й дохідливо донести до слухачів зміст пісні, викликати відповідні емоційні реакції у слухачів. Незважаючи на те, що майже всі учасники вечорниць добре знали сюжети виконуваних балад і духовних пісень, усі вони слухали дуже уважно, реагуючи на всі нюанси тексту. Вони припиняли на цей час роботу, а після закінчення співу обмінювалися думками про почуте.

Вечорниці закінчувалися в останній день різдвяного посту обрядом, що мав назву *ламаник*. Спочатку молодь влаштовувала спільну гостину, потім хлопці ламали дівчатам куделі на знак того, що настають свята, і вже більше прясти не можна. Щоправда, кожен хлопець потім виготовляв дівчині нове знаряддя.

Переддень Різдва, *Святий вечір*, на Лемківщині називався *Велия* і вважався найбільш таємничим, сповненим різних див вечором. З Велією пов'язано безліч забобонів і магічних дій. Серед них: замовляння (звертання господаря до членів родини, до померлих родичів, до худоби, вовка, вепра, ведмедя, мороза, до бурі тощо); випікання обрядових хлібів (великого *корочуна* для родини і трьох малих хлібів-*полазників* — одного для хлопця-віншувальника, який теж звався *полазником*, другого — для ягняти чи теляти, третій був запасним); похід босоніж усією родиною на річку для умивання (раніше ходили голими); розстелення на долівці соломи, встановлення снопа невимолоченого збіжжя на почесне місце під ікону, обв'язування себе солом'яним перевеслом, вечеря з дванадцяти страв, годування домашніх тварин, ворожіння та багато інших дій. Свої особливі замовляння мали пастухи.

Різдво святкували три дні. Останнього дня виносили солому з хати і спалювали або закопували в саду чи на городі, вимітали хату, виконували інші дії, пов'язані із закінченням Різдва.

Колядування — невід'ємна частина Різдва — тривало від Святого вечора до Водохреща. Найчастіше колядували дві групи колядників. До першої належали маленькі гурти хлопців 10—14-річного віку, яких називали *звіздарями*, *полазниками*. Вони власноруч виготовляли велику «звізду» (вифлеємську зірку) і ходили по селу, колядуючи під вікнами або, з дозволу господарів, — у хаті.

Друга група — дорослі чоловіки й парубки, які, окрім традиційного колядування, організовували *вертеп*.

На Лемківщині це була улюблена і надзвичайно популярна різдвяна вифлеємська гра. До неї готувалися заздалегідь (за 2—3 місяці до Різдва) під керівництвом досвід-

ченого, старшого за віком організатора вертепу (часто — місцевого дяка). Розробляли сценарій вистави, розподіляли ролі, вчили римовані тексти, виготовляли реквізит. Вертепну скриньку (шопку) робили у вигляді дерев'яної лемківської церковці, усередині якої відтворювали історію народження Христа. Фігурки персонажів (немовляти Ісуса, Марії, Йосипа, а також овечок, вола, осла та ін.) виготовляли з глини, частіше — вирізали з дерева. У міжвоєнний період фігурки часто замінювали маленькою кольоровою іконою, на якій було зображено обстановку та персонажів вифлеємських ясел. Фігурки (а згодом — і ікону) освітлювали прикріпленою всередині скриньки восковою свічкою.

Дійовими особами вертепної гри були цар Ірод із короною на голові, три Царі в довгих жупанах, із коронами, два Янголи (ці ролі виконували хлопці-підлітки) у білих сорочках і жіночих спідницях із крилами за плечима, три Пастухи в народному одязі з топірцями (усі інші персонажі — з палицями), Жид із пейсами, Смерть з косою, Біда з торбою, Кінь, Дід із довгою бородою, Чорт. У всіх дійових осіб яскраво розмальовані обличчя.

Гра тривала впродовж трьох днів Різдва. У кожного господаря обов'язково питали дозволу на її виконання. Отримавши його, першими до хати заходили пастухи на чолі зі старшим пастухом, які після кількох реплік лягали спати на вкриту соломою долівку. Їх будив спів Янголів, які, увійшовши до хати зі скринькою, сповіщали пастухів про народження Ісуса. Слідом за ними входили три Царі з подарунками для Новонародженого, а за ними — Ірод, Жид і Чорт. Усі шукали Ісуса, кожен зі своєю метою. Пастухи підходили до скриньки і повідомляли, що́ саме вони дарують Ісусові (барана, сир, вовну тощо). У кінці гри старий Дід виголошував пародійне «казання», що було невід'ємним елементом вифлеємської гри. Гра супроводжувалася колядками духовного та світського змісту, духовними віршами, танцями і закінчувалася віншуванням господаря та родини.

Окрему групу колядників із 5—7 осіб утворювали поважні ґазди, які ходили по селу з музикою (скрипка, дзвіночок) і збирали гроші на церкву або на інші потреби (громадську читальню, допомогу вдовам тощо).

Кожен гурт мав свій колядницький репертуар, який готували заздалегідь. Лемківські колядки за тематикою діляться на дві основні групи: світські та релігійні. Найдавніші — світські колядки, найвідоміша серед яких — колядка про створення світу. У міжвоєнний період світські колядки почали дедалі частіше витіснятися релігійними. Серед них по всій Україні відомі — «Бог предвічний», «Нова радість стала», «Дивная новина», «Небо і Земля» та інші.

Проспівавши колядку окремо господареві, господині, парубкові, дівчині та іншим членам родини (малим дітям, старим людям, удовам, пастухам, слугам), колядники виголошували віншування — побажання добробуту й усіляких гараздів. За колядування вони отримували винагороду. Дітям дарували калачі, пампушки, горіхи, цукерки, зрідка — гроші. Дорослих частували горілкою, давали мірку вівса для коня, інколи — гроші. Овес колядники продавали; половину грошей витрачали на заплановану мету, решту — ділили між собою.

Другим святом зимового циклу був *Новий рік*. Його святкували не так урочисто, як Різдво. В останній день старого року не працювали. У перший день Нового року вранці вся родина йшла на річку вмиватися, потім обсипали оселю вівсом, виносили солом'яний сніп («дідок», «дідух») «на під» (на горище), ворожили, виконували різні магічні дії.

Хлопці-полазники ходили від хати до хати по селу, обсипали зерном пороги, приміщення, співали щедрівки, за що отримували «щедраки» — пампушки, випечені спеціально для них.

1. Щебетонька щебетава

♩ = 124

1-4.Ще - бе-тонь - ка ще-бе - та - ва, гос-по - да - ря о - бу-джа - ва.

5.Вы - нес-сте нам даш - то, вы-нес - те, бо не ма-ме ко - ли сто - я - ти.

6.Бо пі - де - ме го - рі се - вом гор - ці дрі - ту - ва - ти!

1. Щебетонька щебетава,
   Господаря обуджава.
2. Господарю, ставай горе,
   Штоси нове г твоїм дворе.
3. Всі коровы потелились,
   Всі теличкы породили.
4. Всі теличкы червеніцькы,
   Мают ріжкы зовотіцькы.
5. Вынесте нам дашто, вынесте.
   Бо не маме коли стояти
6. Бо підеме горі севом
   Горці дрітувати!

Більш урочистим було третє свято цього циклу – Богоявлення Господнє, або *Водохреще*, яке ще називали *Йордан*. Його святкували три дні, як і Різдво. Переддень Водохреща, *Щедрий вечір*, як і день перед Різдвом, називали *Велиєю* і святкували майже так само, як і Святий вечір.

У цей день дотримувалися суворого посту, також обмивалися річковою водою, ворожили та виконували магічні дії. Господиня готувала вечерю зі стравами, випікала «полазники» зі стількома зубчиками часнику, скільки було в господарстві корів. Схожим, як і на *Святий вечір*, був стіл до вечері, за винятком звичаю звертатися до померлих і залишати для них місця́ чи ложки за столом. Господар частував хлібом-полазником корів, пильнуючи, щоб кожній дістався шматок із запеченим часником. Після молитви і перевдягання в чистий одяг усі сідали за стіл. Господар вітав родину зі святом, кропив усіх свяченою водою, частував нею та медівкою (водою з медом) членів сім'ї і лише після цього всі бралися до вечері, як і на Різдво, із дванадцяти страв. Після вечері починалося щедрування.

Близько шостої години ранку в місцевій церкві правили Йорданську службу Божу, по завершенні якої всі урочисто з хоругвами і запаленими восковими свічками вирушали до річки. Там уже була ополонка у вигляді хреста. Священик освячував воду, занурюючи туди різьбленого дерев'яного хреста і трисвічника. З цього моменту вода ставала «йорданською», тобто цілющою. Найсміливіші купалися в тій воді. Присутні набирали її у принесений із собою посуд, несли до своїх осель, кропили нею хату, господарство, худобу, решту залишали як ліки від усіх хвороб.

Щедрування на Лемківщині, зокрема в Ґорлицькому повіті, тривало від Святого вечора до закінчення Водохреща. Щедрували ті самі хлопці-полазники, яких у цей період називали «щедраками» (як і пампушки, випечені для них). У новорічних щедрівках переважала світська тематика, у йорданських – релігійна. Як і під час колядування, спів щедрівок закінчувався віншуванням.

2. Щедрий вечєр, добрий вечєр!

♩ = 112

1.Щед - рий ве - чєр, доб-рий ве - чєр! 2.Хри - ста, Хри-ста Ма-ри - я

на пре-сто-лі сто - я - ва, два кри-жы-кы три-ма- ва. 3.А вы, лю- де, знай - те,

на-ше пра-во дай - те! 4.На - ше пра - во не-ве-лич - ке, о-круг-ліць - ке,

вер-че-ний по-яс, кру-че-ний по-яс. 5.Не да-те нам ко-ва-ча, вы-ве-де-ме ро-га-ча,

зо - б'є - мо му пра - вий ріг на тот но - вий рік!

6.Ко - ро - вонь - кы, во - вонь - кы, а нам ко - вач!

1. Щедрий вечєр, добрий вечєр!
2. Христа, Христа Мария на престолі стоява,
   Два крижыкы тримава.
3. А вы, люде, знайте, наше право дайте!
4. Наше право невеличке, округліцьке,
   Верчений пояс, кручений пояс.
5. Не дате нам ковача, выведеме рогача,
   Зоб'єме му правий ріг на тот Новий рік!
6. Коровонькы, вовоньки, а нам ковач!
7. На щесця, на здоровля, на тот Новий рік!
8. Жебы ся вам родили быцкы, теличкы,
   Як в лісі бучкы, яличкы!

Цикл зимових календарних обрядів завершували *Масниці* — давньослов'янське свято проводів зими, пристосоване християнською церквою до тижня перед Великим постом і пов'язане зі звичаєм веселитися та готувати певні страви. Масниці закінчувалися *Пущаням* (Запусти, Сиропусна неділя). У понеділок після Запустів жінки відзначали *Федоровицю* — жіноче («бабське») свято [2]. Усю жіночу роботу цього дня виконували чоловіки, жінки збиралися гуртом без чоловіків, переважно в місцевій корчмі, обговорювали свої справи, згадували минуле, співали багато пісень, серед яких переважали жартівливі, сатиричні та корчмарські. Те саме робили й дівчата, які збирались окремо від жінок, найчастіше в тих хатах, де

раніше відбувалися вечорниці. Дівчата влаштовували різні ігри й забави, складали дошкульні пісні про хлопців. Перед закінченням свята впускали хлопців і разом бавилися до пізньої ночі.

Проміжок часу між Різдвом і Великим постом на Лемківщині, як і всюди в Україні, був періодом, коли справляли найбільше весіль, влаштовували *музи́ки* (забави з музикою і танцями).

Весняний цикл починався підготовкою і проведенням польових господарських робіт. Оскільки головне свято весняного циклу — *Великдень* — визначалося за місячним календарем (воно могло припасти як на кінець березня, так і на кінець квітня), весняні польові роботи, зокрема перша оранка, могли здійснюватися як до Великодня, так і після нього. З першим виходом у поле і першою оранкою пов'язано багато забобонів та вірувань, наприклад, замовляння при відправленні господаря в поле та його зустрічі з поля, покладання під першу скибу яйця, використання зерна з різдвяного столу для першої сівби та багато інших.

Свято Великодня починалося Квітною (Вербною) неділею, коли в церкві освячували *багнітки* — вербові (або інші) гілки з весняними бруньками, яким приписували магічну силу, використовували, зокрема, при першому вигоні худоби та з лікувальною метою.

Готуватися до Великодня починали в понеділок. Упродовж тижня господиня білила хату всередині й зовні, мила в річці (або річковою водою) усі меблі, посуд та інші хатні речі. За давньою традицією, уся родина до свят мала оновити одяг та взуття.

Страсний Четвер і Страсна П'ятниця були днями суворого посту. Старші люди нічого не їли, декотрі — аж до першого дня свята. Окрім того, у Четвер вшановували душі померлих, а також проводили певні обряди. Так, підлітки палили на полях вогнища, приносили додому головні, від яких розпалювали домашній вогонь. У церквах у цей день переставали дзвонити, натомість діти наповнювали околиці шумом тріскачок. У Велику П'ятницю поблизу церкви розпалювали вогнище, біля якого хлопці вартували всю ніч.

Урочистим і відповідальним заходом підготовки до Великодніх свят було випікання паски — обрядового хліба (іноді до 60 см у діаметрі) з пшеничної та житньої муки. Вірили, що від величини та якості паски залежить доля майбутнього врожаю та добробут родини, тому кожна господиня старанно й уважно бралася за цю справу. Не менш важливим було й приготування писанок, чим займалися переважно дівчата, молоді жінки, зрідка — чоловіки.

Писанкарство на Лемківщині було у великій пошані. Вважалося, що з дівчини, яка вміє гарно розмальовувати великоднє куряче яйце, буде добра господиня. Тому змалку дівчат привчали до цього мистецтва. Кожна дівчина, використовуючи традиційні символи, знаки, мотиви, намагалася знайти оригінальне композиційне вирішення. Так упродовж століть виробився особливий тип української лемківської писанки.

Кульмінацією Великодніх свят було освячення в церкві (або надворі біля неї) паски [3] у Великодні Суботу та Неділю (вранці). Кошик із продуктами несла господиня або старша донька; паску (обрядовий хліб), загорнуту в плахту чи вишитий обрус, ніс господар або старший син. Повернувшись додому після ранкового богослужіння в Неділю, тричі обходили зі свяченим хату й усе обійстя та лише після цього заходили у світлицю і починали великодній сніданок. Після обіду ходили в гості до рідні, друзів і знайомих, а також запрошували їх до себе. Молодь збиралася на зарінку або за селом, де дівчата влаштовували хороводні ігри, серед яких найвідомішими були «Мосты», «Гуси, гуси, вовк иде», «А де-с ходив, чорний баране», «Лишка», «Качкы» та ін. Прикладом може бути гра «Мосты» («Черемосты»).

3. Пустте же нас, пустте

♩ = 124

– Пуст - те же нас, пуст - те без ті че - ре-мос - ты! – Не пус-ти ме, не пус-ти ме,

по - ва - ма - лы бы сте. – Мы не по - вам - ле - ме, злег-ка пе - ре-йде - ме,

о - стат - нє дів - чат - ко со - бі за - бе - ре - ме.

— Пустте же нас, пустте без ті черемосты!
— Не пустиме, не пустиме, повамали бы сте.
— Мы не повамлеме, злегка перейдеме,
Остатнє дівчатко собі забереме.

Дівчата стають парами одна проти одної, тримаючись за руки (часом за краї хустиночок). Остання пара починає співати перший рядок пісні («Пустте же нас...»). Їй відповідає перша пара, співаючи другий рядок («Не пустиме...»). Після цього дівчата першої пари піднімають руки, утворюючи «міст», під яким, співаючи два останні рядки («Мы не повамлеме...»), проходить остання пара, стаючи першою. Гра тривала, доки не проходили всю поляну чи зарінок.

У понеділок хлопці обливали водою дівчат, у вівторок — дівчата хлопців. Спочатку кожен парубок обливав свою дівчину, за що та, окрім пригощання, обдаровувала його писанкою. Потім парубки й одружені молоді чоловіки обливали всіх дівчат та жінок, примовляючи: «Христос Воскрес!». Згідно з віруваннями лемків, обливання мало забезпечити добре здоров'я та охоронити від усіх хвороб.

Після Великодня важливим днем весняного циклу було свято *Юрія*, пов'язане з першим вигоном худоби на весняну пашу. Вечір перед Юрієм, за релігійними уявленнями, вважався особливо небезпечним через надзвичайну активність відьом, які намагалися відібрати в корів молоко. Тому завданням господинь було різними способами (і магічними діями) не допустити цього. У день вигону корів господиня підкладала під поріг стайні, з якої худоба виходила перший раз на пашу, серп, ніж або інший гострий предмет, окраєць хліба, малювала на порозі крейдою хрест. На подвір'ї вона кропила корів свяченою водою, шепочучи замовляння, обкурювала купальським зіллям. Пастухові господиня давала варене яйце і хліб. Прийшовши на пасовисько, він тричі обходив стадо навколо, щоб воно було таке кругле, як яйце, з'їдав хліб, шкарлупу з яйця складав в одному місці, щоб худоба не погубилася.

У день вигону дівчата плели вінки з польових квітів і вішали їх коровам на роги, а потім годували ними корів. Проводжаючи корів та овець на пасовисько, співали пастуших пісень.

До *літньо-осіннього циклу* належали свята *Русаля*, *Собітка*, *Обжнивкы*. *Русаля* [4] (Зелені свята, Трійця) відзначали в сьому неділю після Великодня. Оскільки Великдень був «рухомим» святом, то і Русаля випадало на кінець травня або ж на червень. У давнину це свято було пов'язане зі вшануванням померлих. Церковне свято Трійці (сходження Святого Духа на апостолів) у народі святкували три дні. Воно, як і інші, асоціювалося з багатьма язичницькими віруваннями та магіч-

ними діями. Уже напередодні цього свята всі приміщення *маїли* (прикрашали) липовими або ліщиновими гілками. Ці гілки потім використовували для різних потреб, приписуючи їм магічну силу.

До виселення лемків із предковічних земель свято Русаля було головним святом пастухів. Вони відзначали його в лісі впродовж трьох днів. У давнину, аж до Першої світової війни, серед пастуших ігор і забав цього свята улюбленою була інсценізована гра під назвою *Пастырске весіля*. Пастухи й пастушки однієї групи, обравши з-поміж себе весільну дружину (молодого, старосту, свашок та інших) і попередньо домовившись, ішли до іншої групи (або в сусіднє село) по молоду. Потім усе відбувалося за традиційним сценарієм народного весілля зі співом весільних пісень у супроводі скрипки або сопілки і з дотриманням усіх обрядів. Вважають, що в давнину в *пастирському весіллі* допускали елементи еротичного характеру. У міжвоєнний період цю гру вже не виконували, про неї залишилися тільки згадки.

Давньослов'янське свято *Івана Купала* на Лемківщині мало назву *Собітка* [5]. З ним пов'язані численні вірування в магічну силу зілля й коріння, зібраного в цей день (*Янове зілля*). Його збирали жінки й дівчата рано-вранці до сходу сонця, коли ще була роса, додавали декілька гілок ліщини та гілок з інших дерев, зв'язували в пучки, освячували в церкві і зберігали до наступної Собітки. Купальське зілля використовували для лікування, ворожіння, як запобіжний засіб від шкідників, для охорони від стихійного лиха та для забезпечення доброго врожаю. Як і всюди в Україні, на Лемківщині вірили в цвітіння папороті опівночі та в магічну й надприродну силу цього цвіту.

До депортації лемків у гірських селах Лемківщини овець і велику рогату худобу випасали впродовж усього літа на гірських полонинах. Пастухи і влаштовували Собітку. Влаштовували два види Собіток: *малу і велику*.

Малу собітку для себе влаштовували пастухи на віддалених від села полонинах. Ще зранку напередодні свята вони збирали сухе гілля сосни і ялини, додавали до нього пахуче гілля ялівця, суху траву, укладали його на найвищому місці полонини подалі від високих дерев. Увечері старший пастух запалював вогнище, усі бралися за руки й танцювали навколо нього *обертан* (хороводний танець), співаючи собіткових пісень, а пізніше перестрибуючи через вогнище (давній обряд очищення вогнем, захисту від нечистої сили). Коли після опівночі собітка догорала, пастухи ховалися в колибах, щоб їх не помітив вовк, ведмідь або інший хижий звір. Уранці наступного дня через попіл переганяли овець і корів, щоб вони були здорові та давли багато молока.

Велику собітку пастухи влаштовували для всього села. Це відбувалося в тому разі, коли пастухи пасли свою худобу чи овець неподалік від села. Влаштовувати собітку пастухам допомагали сільські парубки, які закопували високу суху ялину або сосну на найвищому місці полонини. Разом з пастухами парубки обкладали її сухим гіллям, ялівцем, травою. Висота такої собітки іноді сягала 5—7 м.

Коли починало сутеніти, старі й малі з усього села сходилися й сідали навколо готової до запалювання собітки. Убиралися у святковий одяг, дівчата надівали на голови вінки з польових квітів, брали минулорічне собіткове зілля, яке потім кидали у вогнище. Пастухи пригощали гостей сиром, хлібом та горілкою. Поважні господарі сиділи або напівлежали, молодь бралася за руки й ставала навколо собітки. Собітку запалював старший пастух, іноді староста села або заручена молода пара. Коли спалахував священний вогонь, молоді починали танець-хоровод *обертан* навколо собітки за рухом сонця, співаючи собіткових пісень. Коли собітка догорала, молоді стрибали попарно (або ж окремо) через вогонь.

Собітковим пісням притаманна така тематика: звертання до святого Яна з проханням освятити зілля й навколишню природу (гори, поля, потічки, майбутній урожай тощо), тема очищувальної сили вогню, а також тема кохання.

4. Ой на Яна, на Янонька

♩ = 76

1.Ой на Я- на,на Я- нонь- ка, ку- ри- ва- ся со- бі- тонь- ка. 2.Як ку- ри- ва,

так па- да- ва, Ан- ця ка- бат за- льо- па- ва, як ку- ри- ва, так- па- да- ва,

Ан- ця ка- бат за- льо- па- ва. 3.Не мог- ва го о- до- пра ти, му- сів Пет- русь

по - ма - га - ти, не мог - ва го о - до- пра - ти,

му - сів Пет - русь по - ма - га - ти.

1. Ой на Яна, на Янонька
   Куривася собітонька,
   Як курива, так падава,
   Анця кабат зальопава.
2. Не могва го одопрати,
   Мусів Петрусь помагати.

Останнім святом літньо-осіннього циклу були *Обжнивкы*. Жнива — найвідповідальніша пора в житті селянина на Лемківщині. Від добре вирощеного і вчасно зібраного врожаю залежав майбутній добробут родини.

Уже під час весняних польових робіт здійснювали багато магічних актів та дій задля забезпечення доброго врожаю. Пізніше, на Юрія та на Трійцю, відбувалися обходи поля з корогвами та молебнем, метою яких було забезпечити добре зростання збіжжя та його захист від бурі, вітру, граду тощо. Під час цих обходів співали *царинних пісень* [6].

Як і всюди в Україні, жнива на Лемківщині, зокрема і в Ґорлицькому повіті, складалися з трьох етапів: короткий початок жнив — зажинки, самі жнива і закінчення жнив — обжнивки (обжинки або дожинки).

Коли пашня досягала потрібної стиглості, господар збирав найближчу рідню і призначав день початку жнив. За кілька днів перед тим були *зажинки*, тобто обряд зажинання першого снопа. У поле висилали із серпами декількох дівчат із числа майбутніх жниць, які, перехрестившись і прочитавши молитву «Отче наш», бралися за руки, ставали обличчям до сонця і співали:

5. Ой до нас, хвопці, до нас

♩ = 120

1Ой до нас, хвоп-ці, до нас, ой до на-шо-го та - та,

ой бо в на-шо - го та - та, ой пше-ни-ця не зжа - та.

1. Ой до нас, хвопці, до нас, ой до нашого тата,
Ой бо в нашого тата, ой пшениця не зжата. (2)
2. Ой пшениця не зжата, ой овес не кошений,
Ой до нас, хвопці, до нас, ой котрий не ма жены. (2)

Потім вижинали невеличку ділянку, в'язали кілька, найчастіше сім великих снопів, і відразу ж поверталися до господаря.

Зжате збіжжя (жито або пшеницю) сушили, молотили ціпами, мололи в домашніх жорнах і перед початком жнив випікали обрядовий хліб. Його прикрашали калиною і польовими квітами. Влаштовували невеличку коротку гостину без музики й танців, де кожного пригощали цим хлібом.

У поле йшли до сходу сонця. З першими променями господар хрестив ріллю, і зі словами «З Богом у дорогу» починали жати. *Жнива* — важка, виснажлива праця, що тривала цілий день до пізньої ночі (іноді жали і при світлі місяця). Кожен господар намагався якнайшвидше «вихопити» з поля достигле збіжжя, щоб уберегти його від небажаної бурі, дощу, граду. Працювали завзято, кожен намагався вийти вперед, особливо неодружені, щоб зарекомендувати себе «ґаздівським» парубком чи дівчиною. На цьому етапі обрядів не виконували, співали лише під час короткого перепочинку та під час повернення з поля додому. Переважно це були трудові необрядові та жартівливі пісні.

Натомість закінчення жнив — *обжнивкы* — відзначали урочисто. Закінчуючи жнива, залишали невеличку ділянку незжатого поля для «в'язання бороди». Колоски обв'язували стрічкою, прикрашали червоним маком, волошками та іншими польовими квітами, які росли на ниві серед жита чи пшениці. Заквітчану «бороду» пригинали до землі, витрушували з колосків зерно на ниву. Потім зі зжатих стебел виготовляли хрест і клали його біля «бороди» [7]. При цьому співали:

6. Ой а чыї то женьці

(виконується на мелодію наспіву «Ой до нас, хвопці, до нас»)

1. Ой а чыї то женьці, ой так красні співают?
То нашому ґаздови, ой жытко дожынают. (2)
2. Ой жытко дожынают, ой віночок сплітают,
Ой и нашого ґазду, ой красні привитают. (2)
3. Ой ґазду привитают, ой и младу ґаздыню,
Ой лем най їм вынесут, ой згорівкы фляшчыну. (2)
4. Ой а жнийме мы жнийме, ой жебы зме дожали,
Ой жебы зме на вечєр, ой обжынок достали. (2)

Після цього сплітали великий вінок із добірних стебел, прикрашали його й себе польовими квітами і вирушали зі співами до дому господаря. Тут викликали господаря, щоб він «одобрав вінец красний, як місячок ясний» і влаштував «обжнивок» (гостину). Господар дякував женцям за сумлінну працю, кланяючись, приймав вінок, пригощав кожного із женців горілкою у дворі та запрошував до хати на спільну гостину з музикою і танцями. Часто жнива закінчувались одночасно в кількох господарів (родичів чи сусідів).

У такому разі влаштовувати спільну гостину, запрошували *гудаків* (музикантів), співали й танцювали, радіючи доброму врожаю.

Так тривало до сумнозвісних подій 1945–1947 років. Унаслідок змови польського і російського тоталітарних режимів у 1945–1946 роках основну частину населення північної Лемківщини було депортовано до східних областей УРСР. Наступна злочинна військова акція з виселення решти українців-лемків до «повернених земель» (північно-західних областей повоєнної Польщі) — операція «Вісла» 1947 року — була не чим іншим, як етнічною чисткою з метою їх швидкої асиміляції й остаточної «ліквідації» основної української етнічної території на теренах Польщі. Народ, який віками мирно жив у центрі Європи, було визнано ворогом «оновленої демократичної Польщі» і брутально, на очах у всього цивілізованого світу, викинуто з його прадавніх земель при мовчазній згоді «демократичних» Європи й Америки.

У широких степах України горянин-лемко виявився «чужим серед своїх» і не зміг там прижитися. Упродовж декількох повоєнних років, хоча це й було неймовірно важко за тих умов, майже всі лемки зі східних областей України перебралися на захід, у більш звичне природне і соціокультурне середовище. Коли ж у Західній Україні після війни почалася колективізація, лемки, рятуючись від нової напасті — «щасливого колгоспного життя» — почали тікати із сіл у міста й містечка, ставали робітниками та службовцями.

Проте незмірно важчою була доля лемків-вигнанців із рідних земель після операції «Вісла». Їх поселяли ізольовано, окремими родинами у ворожому середовищі й називали не інакше як «різунами», «бандитами», «ворогами» Польщі. Фізичний і моральний терор був таким жорстоким, що лемки змушені були через загрозу фізичного знищення всіляко приховувати своє українство, розмовляти тільки польською мовою, навіть удома з дітьми.

Зрозуміло, що за таких умов годі було й думати про збереження й розвиток вікових традицій музичного фольклору. Утративши свою етнічну єдність, лемки поступово втрачали і свою етнічну самобутність. Розсіяні маленькими групками по декілька родин, як в Україні, так і в Польщі, лемки були позбавлені того ґрунту, на якому впродовж віків зростав їхній фольклор, і швидко асимілювалися. Культура лемків, особливо їхня багата музична спадщина, зазнала непоправних утрат. І тільки особливо обдаровані люди зберегли у своїй пам'яті неоціненні скарби, якими для них були народні пісні, традиції, звичаї та обряди. Однією з них була Анна Костянтинівна Драґан (1903–1986), переселенка із села Розділля Ґорлицького повіту Краківського воєводства, яка з 1946 року проживала в місті Бориславі Львівської області. Від неї та інших переселенців із сіл Ґорличчини автором записано поданий у статті матеріал. Душевний стан вигнанців із предковічних земель — українців-лемків — розкриває співанка, написана Анною Драґан:

7. Лемківщыно моя мива

♩ = 216

1.Лем - ків - щи-но мо - я ми- ва, як та нам про - па - ва, як

Вар.

па

та - я яс - на зі - ронь - ка, што з не - ба у - па ва, як //ва.

1. Лемківщыно моя мива, як ты нам пропава,
Як тая ясна зіронька, што з неба упава. (2)
2. Діды нашы и прадіды сотні літ там жыли,
Хоц їздили в чужы краї, домів ся вертали. (2)
3. А тепер смутно там в Карпатах, не звонит в церквах звон,
Не видно там нашого брата, вшыткых выгнали вон. (2)
4. Бесіды лемків юж не чути, затихли співы медже гір,
Лем духы дідів и прадідів блукают з бору в бір. (2)
5. А лемкы нашы на чужыні, в Зеленій Горі спины гнут,
А рідны сева залишыли, не вернутся там юж. (2)
6. Ой братя мої, мивы лемкы, за што розвезли нас,
Ци мы ищы повернеме в рідны Карпаты зас? (2)

[1] У фольклорних текстах і термінах збережено особливості лемківського мовлення.

[2] Східна церква відзначала це свято в першу суботу Великого посту на честь грецької цариці Федори.

[3] Терміном «паска» називали не тільки обрядовий хліб, а й інші продукти: сир, масло, ковбасу, яйця, писанки, пампушки, хрін, сіль тощо, які гарно укладали в кошик, а зверху прикривали вишитим рушником із написом «Христос Воскрес!».

[4] Слово «Русаля» на Лемківщині – іменник середнього роду.

[5] Вважають, що термін походить від назви гори Соббот у Німеччині, де в дохристиянські часи палили вогні на честь бога грому і вогню Перуна. Таку саму назву купальське свято мало в словаків і поляків (свято *Яна*). Церква поєднала його зі святом народження Іоанна Хрестителя. Свято було пов’язане з літнім сонцестоянням (ніч з 23 на 24 червня за старим стилем або з 6 на 7 липня – за новим). Собітка в лемків – пастуше вогнище, запалене в ніч на Купала, саме купальське свято з піснями і танцями та перестрибуванням через вогонь, народне гуляння перед святом Іоанна Хрестителя.

[6] Назва походить від слова *«царина».* Воно має декілька значень: околиця, край села; вигін (пасовисько) за селом для худоби; необроблюване поле; засіяне поле, посіви, лан. Процесія на чолі з місцевим священиком обходила засіяні поля. Як згадували в 1960-х роках лемки-переселенці старшого віку, до Першої світової війни царинні пісні зрідка ще виконували, натомість у період між двома світовими війнами вони вже не звучали. Нам не вдалося записати жодної царинної пісні, бо ніхто вже їх не пам’ятав.

[7] За свідченням Анни Драґан та інших переселенців з Ґорличчини, раніше женці бралися за руки і за рухом сонця водили танки навколо «бороди», співаючи при цьому пісень. Проте жодної такої пісні вона не знала, бо в міжвоєнний період їх уже не співали.

Словничок діалектних слів та висловів

быцкы — бички

горці дротувати — в’язати дротом розбитий горщик

дашто — що-небудь

зовотыцькы — золотенькі

ковач — калач

крижыкы — хрестики

не маме — не маємо

обуджати — будити

округліцьке — кругленьке

рогач — рогатий віл

ставай горе — прокидайся, вставай

червеніцькы — червоненькі

штоси — щось

щесця — щастя

ТРАДИЦІЙНЕ ТА МОДЕРНЕ В КУЛЬТУРНИХ ЦІННОСТЯХ МОЛОДІ УРБАНІЗОВАНОГО СЕРЕДОВИЩА УКРАЇНИ: МОЛОДІЖНІ СУБКУЛЬТУРИ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ІНТЕРНЕТ-РЕСУРСІВ)

Ольга Поріцька

УДК 316.334.56–053.6:316.723(477)“312”

Демократизація суспільства від часу проголошення Україною незалежності повною мірою позначилася на становленні сучасної молоді — трансформації традиційних уявлень про місце молодої людини в суспільстві, гендерних стосунках та функціях у молодіжному середовищі, творенні нових стереотипів поведінки — позитивів, спрямованих на творчий пошук свого місця в суспільстві, та девіантної поведінки. Новим, привнесеним, явищем є поява значної кількості різноманітних молодіжних субкультур, які, зокрема, розглядаються в пропонованій статті. Ідеться про молодіжні субкультури, що за зовнішніми ознаками продовжують традиції карнавалізації молодіжного дозвілля, а саме: косплеїв, толкі(є)ністів та ролевиків. Дослідження показує, що такі субкультури популярні серед студентської молоді міста, а в сільському середовищі поширення не набули. Це явище потребує подальшого відстеження та визначення його ролі у формуванні світогляду молоді.

Ключові слова: молодіжна субкультура, косплей, ролевики, толкі(є)нізм.

Since independence of Ukraine was proclaimed in 1991 democratization of local society played its full role in formation of modern young - transformation of mainstream concepts of youth's niche in society, gender relations and functions in young surroundings, creation of new manners positively aimed at finding the right place in society and negatively associated with the deviational behavior. Newly introduced phenomenon is precipitation of a bulk of different youth subcultures some of which are subject to group treatment in present article. Focus is made on youth subcultures with outward signs of persisting traditions of «carnavalization» of youth leisure, namely: cosplay (costumed play), tolkinism and role games. Our analysis shows that young people subcultures become popular with the city students and at the same time do not expand into the rural areas. The phenomenon needs further tracking and determination of its significance in formation of young people visions.

Keywords: Traditional and modern, cultural values, youth urbanized communities, youth subcultures, deviational behavior, traditions of "carnavalization".

Демократизація суспільства від часу проголошення незалежності України повною мірою позначилася на становленні сучасної молоді. Так, трансформувалися традиційні уявлення про місце молодої людини в суспільстві, гендерні стосунки та функції окремої особи в молодіжному середовищі, сформувалися нові стереотипи поведінки — як позитиви, спрямовані на творчий пошук свого місця в суспільстві, так і девіантна поведінка.

В умовах соціально-економічних і політичних змін відбувається тотальна руйнація традиційних соціально-регулятивних механізмів, порушення погодженості соціальної взаємодії. Цей процес тривав і в умовах тоталітарного радянського суспільства, однак нині він прискорився, що загалом властиво періоду зламів, руйнації різних соціально-економічних укладів. Після падіння «залізної завіси» Україну захопив бурхливий потік інформації, найсприйнятнішою до якого виявилася молодь. І за умов тоталітарного режиму деякі течії молодіжної культури проникали в суспільство, проте вони повсякчас піддавалися осуду з боку державних структур, тому мали латентну форму. Те, що діється в Україні сьогодні, європейські та північноамериканські суспільства пережили значно раніше — упродовж перших десятиріч після закінчення Другої світової війни. Таким чином, нинішні зміни в суспільстві можна вважати об'єктивним процесом.

Окремі віяння дослідники вважають конструктивними — вони чи не в першу чергу проявилися в музичній сфері. Це, зокрема, російський рок, який представляли переважно неросіяни (В. Цой, Ю. Шевчук, К. Кінчев), український рок («Брати Гадюкіни», «ВВ» та. ін.), — явища,

які готували свідомість суспільства до радикальних змін. Інші були деструктивними, як-от: субкультури панків, реггі тощо [1].

Слід зазначити, що чи не найбільш заангажована субкультурами молодь належить до середнього класу. Її вік коливається у межах 15–23, максимум 30 років. Це час, коли молоді люди закінчують школу та є студентами вищих навчальних закладів. Вступивши у доросле життя, людина починає перейматися проблемами кар'єрного зростання, створення сім'ї, а інтерес до участі в субкультурних об'єднаннях зазвичай зникає (минає своєрідна «хвороба зростання»). Представники нижчих класів змушені йти працювати чи на військову службу (юнаки), діти із заможних родин здобувають освіту переважно за кордоном, тому про них не маємо достатньо інформації, а діти батьків із середнім достатком стають студентами і, маючи більше чи менше вільного часу, можуть витрачати його на специфічні розваги.

Молодіжним субкультурам сучасності властиве переважання відпочинково-рекреативної спрямованості та значно меншою мірою (або не реалізується зовсім) пізнавальна функція; відпочинкові орієнтації підкріплюються впливом теле- та радіопередач. Також тенденцією стала вестернізація (американізація) культурних потреб та інтересів: цінність національної культури — як класичної, так і народної — витісняють стереотипи масової культури, орієнтовані на поглиблення пріоритетів «американського» способу життя в його примітивному відтворенні. На жаль, превалюють споживацькі орієнтації.

Проте з'явилися й набули популярності течії, які певним чином взаємодіють із традиційними молодіжними забавами минулого. Ідеться про продовження карнавальної традиції з її рядженнями, входженнями в нові ролі, дистанціюванням від реальної дійсності. До таких можна віднести об'єднання толкі(є)ністів, косплеїв, ролевиків, історичних реконструкторів (останні, щоправда, деякими дослідниками ще не визнаються сформованою субкультурою). Усі ці субкультури пов'язані зі зміною власної зовнішності, входженням у роль певних вигаданих (як у косплеїв, толкі(є)ністів) чи реальних персонажів (наприклад, в історичних реконструкторів). Їх можна кваліфікувати як трансформацію традиційного обрядового ряджения, маскування, властивого всім культурам на первісних, архаїчних етапах їхнього існування. З кінця 1980-х — на початку 1990-х років, прийшовши з-за кордону, ці субкультури набули певної своєрідності на пострадянському просторі. На відміну від течій відверто деструктивного характеру, їхні адепти задля входження в образ повинні докласти певних зусиль, пошити специфічний одяг для репрезентації свого персонажа, більш заангажовані — не тільки дізнатися детальніше про відтворювану епоху чи фантастичне середовище, а представити сюжети за мотивами відомих літературних чи екранізованих творів (вони називаються «фанфіки»: від англ. *fanfiction* — «фантазії, вигадки фанів»). Така практика поширена переважно серед толкі(є)ністів, яких громада згодом приймає до розігрування. Молодіжні субкультури, про які йтиметься нижче, об'єднує ідея карнавалізації свого, якщо не способу буття, то принаймні хобі.

Косплеї. Назва походить від англійського словосполучення *costume play* — «костюмована гра» — форма втілення дії на екрані. Виник сучасний косплей в Японії в середовищі японських фанатів аніме (японські мультиплікаційні фільми, розраховані переважно на підліткову й дорослу аудиторію) та манги (японські комікси, які набули свого сучасного вигляду під сильним західним впливом уже після Другої світової війни), тому зазвичай основним прототипом дії є манга, аніме, відеоігри, токусатсу (дослівно з японської означає «спеціальні ефекти»; фактично позначає науково-фантастичний фільм чи фентезі з обов'язковими супергероями, наявність яких, щоправда, передбачена і в раніше згаданих жанрах) чи історичний фільм про самураїв. Іншими прототипами можуть також бути *j-rock- j-pop*-гурти, представники *Visual Kei* тощо. Учасники косплею ототожнюють себе з якимось персонажем, називають себе його іменем, носять подібний одяг, використовують притаманні йому мовні звороти. Під час косплею можуть розігруватися ролеві ігри. Костюми до цих ігор учасники зазвичай го-

тують собі самі, хоча можуть замовляти їх майстрам чи придбати готові (в Україні це рідкісне явище, а от на батьківщині — в Японії — бізнес виробництва костюмів та аксесуарів для косплею дуже поширений) [2]. Своєрідністю побутування цієї субкультури в Україні є «програвання» своєї ролі не тільки шляхом демонстрації костюма, а й сюжетних ігор, які фактично наслідують сюжетні лінії відомих японських анімаційних фільмів.

На сайті Coswave [3] розміщено інформацію про те, що український косплей перебуває в стадії зародження, але значна кількість відеоматеріалів із різних міст України (Києва, Харкова, Львова, Хмельницького та ін.) засвідчує швидке поширення цієї субкультури серед української молоді. Нині косплей існує на рівні самоорганізованої самодіяльності, коли ентузіасти власними зусиллями підбирають і виготовляють собі костюми й аксесуари (до речі, учасниками косплеєрних об'єднань є переважно особи жіночої статі). Сучасний український косплей становить розрізнену діяльність окремих ентузіастів, рідше — груп зацікавлених. Однак у жовтні 2009 року в Києві відбувся Форум Всеукраїнського фестивалю японської анімації російських та українських косплеєрів у залі Києво-Могилянської академії (організатори були з Москви) [4]. Показові, до речі, імена ведучих шоу: Усагі, СоНік, Воспі, СямПу, Таосу, Див, Рубіус [5]. Вважаємо, однак, що значного розвою, принаймні в Україні, цей рух не набуде. Сьогодні він має «бально-маскарадний» характер, але подальший розвиток малоймовірний. Постійно зменшується сюжетна база, адже японські аніматори планують скорочувати виробництво мультиплікаційних фільмів, сюжети яких стають темами розігрування учасниками косплею. Попри це, за наявності бажання і високого рівня майстерності учасників, косплей може розгорнутися в серйозні ігрові постановки, а в подальшому — у масштабні ігри просто неба. Відносне поширення цього явища в українській молодіжній культурі пов'язане, на нашу думку, з екзотичністю самої забави, незвичайністю персонажів. З другого боку, косплей — це переважно пасивне наслідування відомого мультиплікаційного чи коміксного сюжету, яке дає мало можливостей для виявлення індивідуальності та водночас не примушує напружуватися для вигадування сюжетів.

Толкі(є)ністи. Більшість толкі(є)ністів вивчають творчість Дж. Р. Р. Толкієна, якого в 1965 році почали називати Професором. Його фентезі-романи засновані на англійських, ірландських та інших міфах, а також на власних вигадках письменника. Учасники таких груп прихильників присвоюють собі імена персонажів книг Толкієна або вигадують власні, послуговуючись мовами світу Толкієна — Середзем'я. Вони називають себе представниками різних рас, описаних письменником (люди, гноми, енти, орки, гобліни, хоббіти, ельфи тощо) і доповнюють свої образи візуальною естетикою через нанесення відповідного гриму, виготовлення своєрідних костюмів, макетів зброї [6]. Найбільш заангажовані учасники руху вивчають вигадані Толкієном мови ельфів (Синдарин чи Квенья), людей (Адунаік) та орків. Захоплення толкі(є)нізмом почало поширюватися ще в Радянському Союзі в кінці 1980-х років, а на початку 1990-х стало популярним у пострадянських республіках, особливо в Росії та Україні. З 90-х років XX ст. за ініціативою москвичів почали проводити «Гоббітські [7] ігри». У 1990 році було навіть проведено перші всерадянські гоббітські ігри, які відбувалися ще й упродовж кількох наступних років [8]. Розпад СРСР та організаційні проблеми спричинили розформування всесоюзного руху на регіональні, при цьому одним із найпотужніших регіонів толкі(є)ністичного руху стала Україна [9].

Серед толкі(є)ністів є фанати, які вважають, що світ, описаний письменником, дійсно існував, вони навіть нібито «пам'ятають» його і вірять, що втілюються в ньому, іноді переконані, що самі є не людьми, а ельфами [10]. Зазвичай це не заважає їм чітко усвідомлювати, що вони є насправді людьми. Вплив літературних фантазій на молодь виявився настільки потужним, що під час перепису населення в Росії у 2002 році багато толкі(є)ністів вказали в графі «національність» «ельф» або «хоббіт»; найбільше «етнічних» ельфів було зафіксовано в Пермі [11].

Рух толкі(є)ністів дає поштовх до творчої реалізації частини його учасників: це виявляється в написанні т. зв. фанфіків — літературних творів, які або продовжують і розвивають сюжети самого Толкієна, або можуть вступати в протиріччя з ідеями письменника. Автори таких творів об'єднуються під гаслом «Професор був не правий» [12].

В Україні рух толкі(є)ністів помітно поширився з 1992 року, у Києві — з 1993—1994 років. Згодом він почав ділитися на фантастичні ігри з перевдяганням у відповідні строї, описані Толкієном, або уявно відповідні до тих подій, з відомими персонажами (ельфами, гоблінами, лицарями, чарівниками тощо) та історичні ігри, де за основу брався певний історичний факт, готувався сценарій, який потім і розігрувався учасниками [13]. К. Нестеренко подає інформацію про правила, згідно з якими проводили ігри: історична гра відбувається за заздалегідь написаним сценарієм, який може написати будь-який досвідчений толкі(є)ніст. У правилах обов'язково вказується кількість хітів (життів), які розподіляються залежно від чину або роду (до речі, чини переважно розігрують на турнірах, т. зв. поєдинках за приз), час розвитку подій розписується вельми оригінальним способом: один день — це один рік (ніч — зима, ранок — весна, день — літо, вечір — осінь) [14]. Вік учасників толкі(є)ністських забав коливався в межах 12—45 років. Зараз, за нашими спостереженнями, верхня межа знижена до 30—35 років. Показовим є одяг учасників таких ігрищ: для дівчат це сукні з плащами, залежно від сторіччя, про яке йдеться, «жінка-воїн» носить чорні штани, білу сорочку, жилетку і має при собі свою зброю — лук. У чоловіків все значно складніше: вони вдягають обладунки, кольчуги й завжди носять при собі різноманітну зброю. Улюблені місця проведення лицарських турнірів у Києві — парк Дружби народів, Лиса гора, за умови дозволу влади — Андріївський узвіз.

Течії молодіжної субкультури, про які йшлося вище, мають наслідувальний характер. Окремі індивіди включаються у «продовження» творчості улюбленого письменника через написання фаноріків, решта учасників, хоча й беруть участь у створенні костюмів, розучуванні ролей, проте фактично залучені до імітації чужої культури.

Спорідненою з косплеєм та толкінізмом є субкультура ролевиків.

Ролевики — це самоназва молодіжної субкультури, метою якої є проведення заходів, під час яких імітують умови існування фантастичних або історичних світів. Переважну більшість ролевиків становлять студенти, хоча у відсотковому співвідношенні їх кількість незначна — від 1% до 3 % від загальної кількості української молоді [15]. Учасники ролевого руху наполягають на тому, щоб їх не плутали з толкі(є)ністами. Насправді, можна вести мову про те, що захоплення костюмованими імітаціями фантастики чи реальності відоме людству з давніх-давен. Рух ролевиків має широку географію поширення: достеменно відомо про їхню діяльність у Європі, Північній та Південній Америці. Прикметно, що клуби ролевиків з різних країн часто контактують між собою з метою проведення організованих ігор з реконструкції певних історичних подій (у цьому напрямі більше діють т. зв. реконструктори — учасники руху ролевиків, які скеровують свою діяльність власне на відтворення реальних історичних подій). Серед груп ролевиків, як і в будь-якій іншій соціальній групі, існує внутрішня ієрархія: вони діляться на майстрів і гравців, тобто на «режисерів» та «акторів» [16]. Перші визначають тип гри (військова, політична, економічна чи змішаного типу), створюють легенду чи сценарій, за яким буде розвиватися дія. Легенда включає також і біографії персонажів. Далі вже гравці розподіляють ролі, вигадують імена, готують (переважно власноруч) костюми і, провівши відповідну підготовку, розігрують сюжети. Гра супроводжується поєдинками, боями, гонитвами, обрядами тощо, умови проживання учасників наближені до бойових (наприклад, ночівля у наметах). Учасники діляться на команди, результат гри виноситься на суд майстрів, які оцінюють якість підготовки гри, звертають увагу на досягнення та недоліки, яких у майбутньому треба намагатися уникати.

На думку дослідників, учасники таких молодіжних рухів — інтелектуально досить розвинені

молоді (переважно) люди, які, однак, розвиваються «вглиб», оскільки цікавляться переважно тільки тим, що безпосередньо стосується їхніх ігор: одяг, головні убори, обладунок, зброя відповідного періоду, міфологія, пов'язана з часом відтворюваних подій.

Кількість ігор, конвентів, фестивалів, які проводяться в Україні, чимала. На переконання дослідників цього руху М. Михальченко, Ш. Маньонка, можна виділити кілька міст, які стали центрами руху ролевиків зі своїми колективами і традиціями. Це перш за все Київ, Харків, Донецьк, Маріуполь, Дніпропетровськ, Одеса [17].

Намагаючись підтримати захоплення сучасної молоді, деякі вищі навчальні заклади розробляють спецкурси, які б поєднали пізнання української історії з прагненням студентів долучитися до руху, театралізації, навіть хизування (демонстрації) одного перед одним. Наприклад, у Чернігівському педуніверситеті студенти таким чином здавали залік зі спецкурсу «Рольові ігри у вивченні історії», розігравши поховання князя Чорного. Для підготовки до здачі такого заліку і відтворення історичних подій студентам довелося вивчити особливості та символіку давньоруського язичницького поховального обряду, специфіку одягу тієї епохи, навіть своєрідні риси місцевої тогочасної говірки [18] (в останньому, можна припускати, достовірності було найменше), етикету. Історики відновили обряд поховання знатного руса, скориставшись для цього максимальною кількістю історичних джерел — від середньовічних писемних хронік мандрівників-арабів, зокрема описання обряду поховання знатного руса Ібн-Фадлана, до археологічних знахідок зі знаменитої чернігівської Чорної могили, розкопаної наприкінці XIX ст. професором Дмитром Самоквасовим. Ритуал відбувався так, як це було тисячу років тому. Урешті-решт, тіла князя та наложниці замінили манекенами, які й було спалено під ридання «родини та ближніх померлого» [19].

На форумах неформалів натрапляємо і на такі оцінки субкультури ролевиків: «Рівень знизився, з'явилися пиятики і люди, яким би тільки мечем порозмахувати, а не пограти, порозігравати. Не шиються такі красиві одяги. Не пишуться такі красиві легенди...» (Ольга 'CrazyMouse', гравець) [20].

Узагальнюючи подані відомості, доходимо певних висновків. Одним з індикаторів успішності трансформаційних процесів може бути соціальна поведінка людей, тобто закономірність вияву позитивних, тобто соціотворчих, і негативних, або соціально відхилених, стереотипів соціальної поведінки. Як засвідчує науковий аналіз і реальне життя, ще не розроблено концепції поєднання національної ідеї та соціальних програм, що могло б стати суттєвим консолідуючим чинником економічного, політичного та духовного відродження, на базі якого відбувається процес формування самосвідомості українського народу, у тому числі й молоді [21]. Проаналізовані в загальних рисах молодіжні субкультури, хоча й не складаються з великої кількості учасників (їх чисельність становить від 3% до 4 % від загальної кількості молоді України, точних підрахунків ніхто, мабуть, не проводив), однак є принадними для багатьох, особливо з погляду видовищності. З-поміж відомих субкультур описані у цій розвідці вирізняються тим, що вимагають від учасників певних зусиль у вивченні специфіки епох, яких стосуються їхні проекти (незалежно від того, чи це косплей, толкі(є)ністи чи ролевики), літературних творів; найбільш заангажовані не тільки вивчають літературні, іконографічні джерела, але й стають авторами сценаріїв, фанфіків тощо, що розвиває їх як особистостей. Приготування костюмів, спорядження обладунку потребують творчого підходу, що для молодої людини, яка формується, є лише позитивним аспектом. Ще одна перевага — реалізація подібних проектів просто неба (на полігоні, у парку тощо); тренування також нерідко влаштовують за межами приміщень. Однак, коли аналізуємо, що ж слугує основою розігрування, доходимо сумного висновку, що вітчизняна історія та культура найменше задіяні і вкрай рідко стають об'єктом відтворення в молодіжних субкультурних групах. У цьому легко переконатися, переглянувши календарі із зазначеними подіями [22]. З багатьох описаних ігор лише одна присвячена українській тематиці — «Між орлами і півмісяцем», запланована

на липень 2010 року на Київщині. Домінуюча мова — російська (окрім львівських, тернопільських молодіжних клубів). Значною мірою те, що простежуємо в перелічених субкультурах, — це відхід від реальності, відсторонення від власної культури, хоча і у ній можна знайти немало можливостей для реалізації і фантастичних, й історичних проектів. За визнанням дослідників, на пострадянському просторі українські ролевики, толкі(є)ністи виробили навіть власний стиль, методики, якими вони можуть поділитися з колегами з колишніх радянських республік, коли збираються на спільні фестивалі, навіть виголошують наукові доповіді на улюблені теми. Попри це, національного характеру ці рухи не набули, що можна, на наш погляд, пояснити відсутністю цілеспрямованої консолідуючої національної ідеї, залежністю від зовнішніх впливів, наслідуванням зразків. Важко уявити, щоб аналогічні молодіжні клуби Польщі, Німеччини, Угорщини послуговувалися чужою мовою (якщо це не стосується «міфологічної» мови, якою можуть спілкуватися фантастичні персонажі). Подібні субкультури є суто міським явищем, ніде нам не вдалося натрапити на інформацію про залучення сільської молоді до косплейських, ролерських або толкі(є)ністських забав.

[1] *Давиденко П.* Молодіжні субкультури в Україні //http://www.ukrnationalism.org.ua / publications/?n=1081.

[2] Див.: http://ru.wikipedia.org/wiki/Косплей.

[3] Див.: http://www.coswave.net/content/view/2/31.

[4] Див.: http://anime-festival.com.ua/2009/cosplay.php.

[5] Див.: http://anime-festival.com.ua/2009/cosplay.php

[6] Див.: http://ru.wikipedia.org/wiki/Толкинисты.

[7] Хоббіти (гоббіти) в романах – гібрид людини та кроля.

[8] *Пехник А.* Герої меча і магії: втікачі від реальності чи останні лицарі? // 2. – 2001. – Ч. 2 // http://www.ji.lviv.ua/n24texts/pekhnyk.htm.

[9] Там само.

[10] Див.: http://www.mhpi.ru/projects/subculture/other/tolkienists.

[11] Там само.

[12] Див.: http://ru.wikipedia.org/wiki/Фанфики_о_Средиземье.

[13] *Нестеренко К.* Толкієніст при повному параді // День. – 1998. – № 152 //http://www.day.kiev.ua/122374.

[14] Там само.

[15] *Серавин А.* Психология ролевого движения // Almanach militarystyczny słowiańsky. – 2005. – Лютий. – С. 30–39.

[16] Див.: http://www.dialogi.lv/article.php?id=44&t=0&rub=1. – С. 13.

[17] Див.: http://top.ax-sport.com.ua/index.php?cat=60.

[18] *Галчин О.* Ритуальне поховання замість лекції // Україна молода. – 2009. – № 246.

[19] Там само.

[20] Див.: http://www.dialogi.lv/article.php?id=44&t=0&rub=1.

[21] Окремим завданням є проаналізувати проблему соціальної поведінки, особливості механізмів формування їх впливу на процеси реформування соціуму в цілому, а також окремих соціальних структур.

[22] Програма ролевих ігор 2010 року в Україні (подаємо російською мовою, як у джерелі): «Мафия. Великая Депрессия». Киевская городская ролевая игра с элементами страйкбола по историческим событиям в Америке 1930-х годов (апрель-май); «Испания. Наука войны» (май); по мотивам событий Кубинской революции 1959 г. Столкновение мировоззрений и борьба за свободу. Жаркие ритмы румбы, аромат сигар, рома и легкое дуновение морского бриза. Вторые майские, база отдыха на Азовском море; «Хроники Нарнии», Игра по «Хроникам Нарнии», К. С. Льюиса. конец июля, Полигон под Полтавой; «Пятиградие». Эпизод 5. Герцогство Юга «Пограничный конфликт» Альтернативная историческая игра. 01.07–04.07. Скелева балка, Донецкая область; «Між орлами і півмісяцем». Історична гра по Україні початку 17 століття. 22.07–24.07, теоретично – Київщина; По мотивам пост-ядерной RPG Fallout. 4.07–26.07, Харьковская обл.; «Пятиградие». Эпизод 6. Безлюдный центр империи «Начало Экспансии». Скелева балка, Донецкая область; «Третья Эпоха. Время Людей». Полигонная ролевая игра по мотивам ВК. Концептуальная игра о Людях Третьей Эпохи. Август, предположительно Киевская обл.; «1899. Первая алмазная война». События англо-бурской войны. 22.08–24.08, Донецкая обл.; «20 лет спустя. Возвращение». Традиция Дюма, Господа, легенды, костюмы, шпаги и пистоли, никаких доспехов, человек без костюма – голый. Харьков, Украина. Август предпоследние выходные, предположительно Синельниково» // http://forum.eldar.com.ua/viewforum.php?f=458.

СВОЄ – ЧУЖЕ. ДИКЕ – КУЛЬТУРНЕ. БАЗОВІ СТРУКТУРИ МІФОЛОГІЧНИХ КОГНІТИВНИХ МОДЕЛЕЙ (ДО ПРОБЛЕМИ ІНВАРІАНТА І ТРАНСФОРМАЦІЇ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ)

Аліна Артюх

УДК 159.922.4:165.194+316.27

Відтворення логічних законів міфологічних когнітивних структур, необхідне для виокремлення інваріантів у трансформованому емпіричному етнографічному масиві, зумовлює пошук базових когнітивних структур міфологічної доби. Базові когнітивні структури елементарних суспільств — бінарні символічні класифікації, які починають розгортатися із просторово-часової дихотомії: *освоєний — неосвоєний простір, час архетипів — час їхньої реалізації*. У статті аналізуються системи спорідненості дуально-родового суспільства, які, на думку авторки, використовувалися як засіб формалізації ієрархічної класифікації понять міфологічної доби.

Ключові слова: бінарні символічні класифікації, системи спорідненості дуально-родового суспільства.

The reconstruction of the logical laws of mythological cognitive structures which is necessary to single out the invariants in the trasforming ethnographic material leads us to the search of basic cognitive structures of the mythological epoch. The basic cognitive structures of elementary societies are the binaric symbolical classifications which begin to develop from the spatial-temporal opposition: assimilated space — space which is not assimilated, the time of the archetypes — the time of their realization. In the article there is an analysis of a system of consanguinity of dual-clan society which on author's mind was used as means of formalization of the hierarchial classification of the mythological epoch concepts.

Keywords: binaric symbolical classifications, a system of consanguinity of dual-clan society.

Дослідження української етнокультурної спадщини вимагає введення в її контекст сучасного методологічного дискурсу. Ця стаття є спробою продемонструвати, як саме емпіричний етнографічний матеріал структурується завдяки залученню сучасних культурно-антропологічних методів. Українська традиційна культура завдяки історичним обставинам вирізняється високим рівнем збереження певного консервативного ядра. Звісно, вона не могла уникнути значних трансформаційних процесів, модернізації. Які методи дозволяють визначити певні інваріанти в трансформаційних процесах? Усебічне визначення цих методів вимагає багаторічних досліджень. Проте можна окреслити загальні риси цієї методології, задаючи напрямок подальших досліджень. Виокремлюючи логіку трансформаційних процесів, можемо визначити, які структури залишаються сталими, а які видозмінюються, і як саме.

Вивчаючи свята, обряди, фольклор, отримуємо можливість реконструкції міфології, бо саме міфологія є когнітивним стрижнем дохристиянської культури. Така реконструкція робить можливим тлумачення елементів фольклору та обрядовості, незрозумілих із сучасного погляду. Реконструюючи язичницьке підґрунтя тих чи інших слов'янських народно-міфологічних персонажів, залучаючи весь масив емпіричного матеріалу, можна рухатися шляхом виявлення структурної основи цього міфологічного образу, зіставляючи наявний матеріал зі структурою образів схожих персонажів споріднених міфологій (наприклад, балтської). Але визначити місце персонажа в дохристиянському пантеоні можна, лише взявши до уваги логічну структуру, що продукувала ці міфологічні образи, тобто врахувавши закони міфологічної логіки.

Приймемо постулат, за яким когнітивна система, що є контекстом для різних проявів культури елементарних суспільств, — це міфологія. Міфологія — спосіб осмислення світоглядних проблем, побудови когнітивних структур та специфічна логічна модель для формування вузлових категорій світогляду елементарних суспільств. Звісно, ми не можемо стверджува-

ти, що міфологія є світоглядним і когнітивним стрижнем сучасної традиційної культури. Модернізаційні процеси, вплив інформаційного простору вносять серйозні корективи в мотивацію і тлумачення тих чи інших дій традиційного колективу. Проте в масиві фольклорно-обрядового матеріалу можна виявити загальну міфологічну структуру, яка є надзвичайно стійкою і, трансформуючись, зберігає структурний інваріант. Для того щоб відтворення стало можливим, треба сформулювати закони логічних трансформацій у міфологічних когнітивних моделях, принципи формування категорій. У цьому й полягає головне завдання запропонованого дослідження.

Варто почати з виокремлення елементарних логічних структур, які є базовими для подальшого розгортання когнітивних структур для суспільств із міфологічним способом мислення. Ж. Піаже своє дослідження розвитку логічних структур в онтогенезі почав зі структур класифікації [1]. Можемо наслідувати його досвід, застосувавши його до вивчення розвитку логічних структур у когнітивних моделях людства. Базовими логічними структурами міфологічної доби можна назвати бінарні символічні класифікації, розгортання яких ґрунтується на розгортанні пучка протилежних ознак (якостей), кожна з яких формує і позначає певну смислову категорію. Приклади змістоутворювальних ознак (якостей): *верх — низ, правий — лівий, чоловічий — жіночий, білий — червоний, білий — чорний, народження — смерть, землеробство — мисливство, старший — молодший* тощо. Ознака (якість) є змістоутворювальним чинником, за допомогою якого диференціюються змісти, формуються світоглядні категорії. Подібно до фонеми, яка через протиставлення іншій виокремлює смислову одиницю, — слово, ознака, що протиставляється іншій ознаці, виокремлює клас об'єктів, для яких ця ознака є сутнісною, і ці об'єкти становлять об'єм певної категорії. Наприклад, поділ об'єктів пізнання міфологічної доби Світового дерева відбувається за ознаками *верх — середина — низ*.

Так, в індоєвропейській міфології на ґрунті цих ознак виокремлюються категорії, де найзагальнішим поняттям, утвореним за ознакою належності до верхнього світу, є бог денного сяючого неба, небо-батько. Інші божества, які мають ознаку 'належності до міфологічного верху', підпорядковані йому, що нерідко позначається родинними зв'язками по низхідній лінії. Можна сказати, що в певному розумінні ці божества становлять об'єм класу верхніх персонажів, максимально узагальнених фігурою неба-батька. Таким чином, абстрагується така категорія, така світова координата, як 'верх'. Але чіткої координації між об'ємом і змістом категорії, як у довершених класифікаціях, у бінарних символічних класифікаціях міфологічної доби ще немає.

В. Іванов у своїй відомій праці «Чет и нечет» обстоює тезу, що засадничою для бінарних класифікацій елементарних суспільств є опозиція *сприятливий — несприятливий* [2]. Дозволю собі із цим не погодитися і в плані міфологічного матеріалу, а також щодо базового характеру вказаної дихотомії. У рамках ставлення до одного й того самого міфологічного персонажа знак може змінюватися на протилежний безліч разів. Персонаж постає то корисним, то шкідливим. Його дії можуть бути сприятливими або несприятливими. Формування класів на основі ознаки *сприятливий — несприятливий* не відбувається. На мою думку, введення моральних координат (добре, погано), чітка кореляція позитивного і негативного привнесені християнством. Яку ж бінарну структуру можна вважати найважливішою і первинною для конструювання міфологічної моделі світу, яку опозицію можна вважати базовою?

На мою думку, базовою для когнітивної системи міфологічної доби, тобто періоду, коли міф — це основний засіб пізнання, є опозиція простору-часу: *освоєний — неосвоєний простір, час архетипів — дійсний час*. У міфологічній свідомості ця опозиція реалізується як протиставлення міфологічного і соціального простору-часу, сакральних першочасів,

що задають правила життя колективу, і соціального простору-часу конкретної реалізації цих правил, а всередині міфічного простору-часу — опозиція *свого* і *чужого*, *дикого* і *культурного*, або, як метафорично окреслив цю опозицію К. Леві-Строс, — «сирого та приготованого» [3]. Ця просторово-часова дихотомія ґрунтується на апріорних вимірах свідомості і виходить із засадничої бінарної опозиції свідомості А і не-А, *з якої починаються простір і час*. Просторовість зумовлена виокремленням предмета з того, що ним не є. Час визначається опозицією того, що вже відбулося і потрапило до скарбнички перцептивних і ментальних образів, і того, що є дійсним на цей момент, що є об'єктом ідентифікації і впізнавання. У психологічному плані вказана опозиція відображає наявність чогось в окресленому індивідуумом світі чи його відсутність, виокремлення предмета із тла, його ідентифікацію.

Зі здатності резонувати на інваріанти навколишнього світу, виокремлюючи предмети із тла, починається свідомість дитини. Виокремлення предмета із тла відбувається через відмінність текстури поверхонь [4], тобто через ознаку (якість), яка проводить межу між предметом і тим, що ним не є. Тобто ознака (якість) і на перцептивному рівні виконує змістоутворювальну функцію, допомагаючи виокремленню структури і відповідної їй форми, яка відмежовує цю структуру від того, що нею не є. Найвірогідніше, психологічне підґрунтя базової дихотомії міфології — це простір-час архетипів сприйняття (перцептивні і ментальні образи свідомості) і взаємодія з ним конкретного, чуттєво даного об'єкта. Ця апріорна здатність свідомості (що полягає в постійному діалогізмі архетипового та нагального чуттєво заданого дійсного) лежить в основі когнітивних побудов елементарних культур і початком усвідомлення простору й часу. Тому міфологічний простір має тектонічний характер, тобто усвідомлюється не як тривимірний простір, у якому розташовані певні об'єкти, — усвідомлюються співвідношення між предметами, кожний з яких може стати точкою відліку в залежності від його значущості і задавати свою систему вимірів. Співвідношення між предметами зумовлені їхніми якісними відмінностями. Тобто простір усвідомлюється як поєднання предметів і їхні відношення [в добу Світового дерева — ієрархічні, у попередній період в тотемічних культурах — рівнозначні, об'єднані сюжетом, який підкреслює ознаки (якості) об'єктів]. Таке усвідомлення простору зумовлює його багатовимірність, оскільки уявлення про тривимірність простору визначається абстрагуванням єдиної, безвідносної системи відліку.

Що ж до уявлень про час, то вони теж не є лінійними. Рух часу зумовлений діалогізмом сакрального і профанного часу. Свято, що через магічні ритуали нагадує про події сакрального часу, задає програму життя колективу на подальший період. Таким чином, час рухається по колу, адже для його руху необхідне постійне повернення в минуле, в часи архетипів. Такі уявлення психологічно обґрунтовані, адже для абстрагування плину часу необхідне усвідомлення того, що щось уже минуло і стало чинником свідомості. Тож, на мою думку, первинна опозиція міфологічного світогляду має просторово-часовий характер, що випливає з апріорної структури, яка задає виміри простору-часу сприйняття людини. Бінарна символічна класифікація елементарних суспільств починається з виокремлення певного класу об'єктів через протиставлення йому того, що ним не є. Що ж до ознак (якостей), які є диференційними чинниками, що формують категорії, то ці ознаки (якості) з розвитком класифікаційних структур дедалі більше віддаляються від конкретних носіїв, абстрагуються, рухаючись у бік просторових і часових координат. Тобто усвідомлення простору і часу — напрямок розвитку міфологічних когнітивних моделей. Цікаво, що і в онтогенезі єдність категорії на перших порах розвитку класифікаційних структур зумовлюється можливістю включення об'єктів, що становлять об'єм цієї категорії, у спільний сюжет. Подальший етап розвитку — об'єкти, що входять до одного класу, мусять бути розміщені в тій самій ділянці простору [5].

За такої постановки проблеми цікавим є результат тесту, що його провів А. Лурія з мешканцями віддаленого узбецького кишлаку в 30-х роках XX ст. Нагадаю зміст тестування. Інформаторам було запропоновано такі предмети: пляшка, окуляри, склянка, каструля, тобто три предмети, виготовлені зі скла і один — металевий, або, з іншого погляду, три із запропонованих предметів можна узагальнити словом «*посуд*». Учасники експерименту повинні були знайти серед цих предметів зайвий. Проте дехкани не змогли впоратися із цим завданням. Окуляри, вважали вони, також потрібні, адже якщо людина погано бачить, їй треба одягнути окуляри, щоб з'їсти обід, використавши каструлю, склянку і пляшку. Інший учасник опитування відкинув пляшку, оскільки пити горілку шкідливо. На питання, чи можна поставити разом пляшку, окуляри, склянку, бо вони зі скла, опитувані відповіли, що пляшку і склянку тримати разом можна, а окуляри — ні, вони заіржавіють, їх треба в папірець загорнути [6]. Цей приклад ілюструє тезу, запропоновану в даному тексті, — інформатор об'єднує предмети, що окреслюють на цей момент його власний простір, той простір, у якому ці предмети він може освоїти, зробити частиною свого простору. І на ранніх стадіях розвитку це освоєння відбувається через сюжет, який є звичним, типовим, повторюваним, несуперечливим. Просторова диференціація спочатку відбувається в напрямку *освоєне — неосвоєне*.

Не можна не погодитися з К. Леві-Стросом, який вважав міф логікою, функція якої — пізнання, і, зрештою, первісною наукою. Він описав логіку тотемічних класифікацій елементарних суспільств. Якщо спробувати підсумувати систему його поглядів в одному реченні, що нелегко, то йдеться про наявність формальних метаструктур, узятих із реальності, проте надбудованих над реальністю, за допомогою яких знання формалізується, формально описується класифікація, — у даному випадку доцільно назвати її першокласифікацією. У рамках тотемічної міфологічної когнітивної моделі вузлові категорії пізнання формалізуються через систему класифікації родів тварин і рослин, оскільки родова відмінність виявляється у відмінності форми, на що звернув увагу ще К. Лінней [7]. В онтогенезі першими засвоюються саме родові поняття, адже вони відрізняються за формою, візуально. Тому дитина спершу сприймає поняття «*дерево*», а не «*рослина*», «*собака*», а не «*бульдог*», усвідомлюючи візуальну подібність об'єктів одного й того самого роду і видиму різницю між об'єктами різних родів. Тому, якщо підґрунтям бінарної класифікації вважати виокремлення через ознаку (якість) структури (форми) з того, що нею не є, таким чином реалізуючи бінарний принцип (А і не-А), і якщо саме форма є втіленням самої ідеї бінарного принципу (виокремлюючи об'єкт з того, що ним не є), то використання різних за формою об'єктів для позначення класів цілком виправдане для формалізації бінарної класифікації.

Використання тотемічних символів для візуалізації відмінності між класами, межі між ними, робить таку класифікацію зручною формальною структурою для абстрагування понять, диференціації світоглядних категорій. Тотемічні символи поєднуються зі структурами спорідненості, передаючи їм сутнісну ознаку (якість) тварини-тотема племені. Імовірно, сенс цього поєднання полягає у створенні формально-логічних першоструктур, адже структури спорідненості — найочевидніший зразок ієрархічної структури, узятий із реального світу. Перед нами множини, які розгортаються через структури спорідненості і які названі узагальненнями (тотемічними тваринами). Тварини, птахи, комахи, рослини і контекст їхнього існування репрезентують не лише самих себе, а й абстраговані, відірвані від чуттєво даного об'єкта, поняття, семантика яких — сутнісна ознака (якість), що виокремлює цей клас об'єктів з-поміж інших. Таким чином абстрагується ознака (якість), що є визначальною семантичною характеристикою тієї чи іншої тварини, комахи, рослини тощо. Тотемічні тварини позначають різні класи об'єктів, сформовані ознакою, яка притаманна цій тварині. Кожному об'єкту вказаного

класу властива ця сама ознака. Далі ж логічні структури формалізуються в стосунках спорідненості. Стосунки родинної ієрархії подібні до відношень логічного дерева, що і робить їх зручними для класифікації.

Наразі ж від логічного дерева перейдімо до *Світового дерева* — головної метафори наступного періоду після тотемічної стадії розвитку елементарних суспільств.

Найбільшого розвитку ієрархічні структури спорідненості як засіб класифікації досягли в період, коли образ світу втілювався в концепції Світового дерева. Структура просторово-часових координат доби Світового дерева добре описана в науковій літературі. Тому внесу лише деякі корективи, необхідні для подальшого викладу. Насамперед виникає питання про причину універсальності цієї когнітивної космологічної моделі. Чому саме дерево стало такою універсальною метафорою? Можна припустити, що як сьогодні, так і на зорі цивілізації людство цікавилося етіологічним питанням, звідкіля все взялося. Як для дитини певної вікової групи [8], так і для людства на певній стадії розвитку ментальних структур питання, «*чому* щось сталося», є тотожним питанню, «*звідки* воно взялося». Стрижневим питанням розвинених міфологій є проблема походження людини. Автохтонність походження першої людини, походження її з землі — відповідь міфу на це питання (в індоєвропеїстиці фіксується етимологічна тотожність позначень 'людини' і 'землі' [9]). Дерево, що виростає із землі, у системі міфологічної логіки може бути доказом автохтонного походження людини. Адже саме такими за формою є міфологічні докази. Згадаємо Леві-Брюлівське «Пшениця — це олень» [10]. У австралійських племен Кімберлі до одного класу, наприклад, належать мед і човни, оскільки і мед, і човни — зроблені, їх виготовили, у першому випадку бджоли, у другому — люди [11]. Якщо пшениця і олень ототожнюються за ознакою '*бути їжею*', мед і човни — '*бути виготовленими*', то людина і дерево мають спільну якість — '*рости*'.

Людина, починаючи усвідомлювати себе мірилом співвідношень між предметами, зумовлених якісними відмінностями між ними, задає свої координати простору цих співвідношень. Відносність у задаванні точки відліку, властива найпримітивнішим культурам, змінюється на пошук абсолютного центру. Координати, які розгортає модель Світового дерева, збігаються з координатами розміщення людського тіла в просторі. Свідченням відповідності образів людини і дерева може бути і те, що міф про розгортання просторових координат світу пов'язується також і з образом першолюдини. У цьому плані показовою є, наприклад, постать Хеймдалля (за «Молодшою Еддою», сина Одина). Образ Хеймдалля, з одного боку, реконструюється як образ першопредка, з другого, учені вважають його персоніфікацією Світового дерева. І якщо до цього долучити ще одну інтерпретацію, то матимемо показову картину. Належне йому прізвисько «золоторогий» учені пов'язують із його первинною зооморфною іпостассю [12]. Тобто перед нами вузол тотемічного ряду: образ тварини — першопредка — поєднується з образом дерева. Але в даному разі це символічне заміщення набуває універсальнішого характеру, оскільки має на меті універсальну космологічну модель. Зв'язок першолюдини з деревом простежується і в слов'янській купальській обрядовості, головний символ якої, як пам'ятаємо, — купальське деревце, яке називається *Купала*. Реконструкція міфологічної основи народно-міфологічного образу Іоанна Хрестителя, Різдво якого ми знаємо як свято Івана Купала, приводить до висновку, що підґрунтям цього народно-міфологічного образу був дохристиянський образ першолюдини, першопредка. (Доказовий ряд наведено мною у статті «Близнюковий мотив у народно-міфологічному образі Іоанна Хрестителя»).

Координатна багаторівневість дерева зручна для міфологічної формалізації логічної ієрархії і як метафора для родових стосунків, які в добу Світового дерева стають класифікатором, структурою, яка формалізує об'єкти

пізнання та їхні зв'язки. Зв'язок образу Світового дерева з образом першолюдини, першопредка, якого наслідують інші люди, робить можливою універсалізацію системи спорідненості, яка починається з образу першопредка. Світове дерево постає на цьому етапі як начебто універсальний, єдиний тотем, з якого починає розгортатися єдина система спорідненості, що класифікує, ієрархізує категорії, а також логічно приводить нас до першооснов, до висхідних ситуацій, тобто виконує роль певної формально-логічної моделі для вирішення етіологічних питань. Доба Світового дерева визначається переважанням іконічних знакових структур (що будуються за принципом подібності) над індексальними (за суміжністю), що домінували в попередній період.

Принагідно звернімо увагу на вислів Є. Мелетинського. Ідеться про специфіку міфологічного мислення, для якого характерне «зведення сутності речі [...] до її походження [...], пояснення того, як річ влаштована, є тотожним розповіді про те, як вона робилася» [13]. Далі — теза про тотожність опису емпіричного світу і висвітлення історії його першотворення. Як бачимо в контексті цієї тези, роль системи спорідненості, що демонструє процес появи певних реалій і їх генетичний зв'язок з попередніми сутностями, зрештою приводить нас у міфологічний час першотворення, важко переоцінити. За такого тлумачення вона стає когнітивною моделлю, що через демонстрацію логічних ланцюжків походження вказує на сутність. Ця когнітивна модель стає загальною для всіх досліджуваних міфологією світових реалій.

Можна сказати, що бінарна опозиція міфічного і соціального простору-часу архаїчніша, ніж розгортання бінарних структур, пов'язаних з образом Світового дерева. Базовий її характер виявляється в тому, що вона є стрижневою і організуючою не лише для тотемічних моделей, але і для структури поглядів стадіально пізнішої доби, доби Світового дерева. Можна визначити генетичний зв'язок між цими періодами розвитку ментальних структур людства. Адже базові когнітивні структури в розвиненіших культурах не зникають, вони поступово ускладнюються, можуть зазнати певних трансформацій, але залишаються як підґрунтя складніших і розгалужених структур. Їх відстежування і вивчення може стати предметом генетичної антропології (за аналогією до генетичної психології, яка вивчає подібні процеси становлення логічних структур у дітей різного віку). Логічна структура не береться нізвідкіля. Вона генетично пов'язана з базовою логічною структурою.

Повернімося до розгляду опозиції *свій — чужий, дикий — культурний*. У народній міфології та обрядовості, у фольклорних текстах знаходимо багато прикладів актуальності опозиції *дикий — культурний*. М. Толстой зібрав зразки фольклору й обрядовості апотропеїчного призначення, пов'язані з народженням, вирощуванням і переробкою, за словами автора, «плоті рослин» [14]. Так, «муки» льону, коноплі, пшениці, проса, перцю, маку, тощо, а також виготовлення за один день (точніше було б сказати — за одну ніч — від півночі до перших півнів) сорочки, хліба, горщика, стільчика трьома, дев'ятьма майстрами чи майстринями або близнюками можуть урятувати від хвороб, градових хмар, мору, чуми, засухи, ходячих мерців, відьом, тощо. У цьому ряду наводиться і казка про колобка. Адже диких звірів зупиняє розповідь колобка про процес його виготовлення, через що вони не сміють його зачепити. М. І. Толстой пояснює механізми такого захисту через «категорію завершеності і незавершеності, повноти і неповноти життєвого циклу, обряду, ритуального дійства» [15], і цією самою незавершеністю життєвого циклу пояснює уявлення про заложних покійників, ходячих мерців тощо.

Проте, здається, логічнішим було б інше пояснення. Розповіді про життя і «муки» рослин моделюють архетиповий перехід із дикого стану до культурного вжитку. Саме процес культурної обробки є найсуттєвішим у вказаних сюжетах. Адже береться не просто дерево, що росте саме по собі і дає плоди. Описуються

ті рослини, які потребують значної культурної переробки. Рослина в процесі свого життя переходить із дикого стану в культурний, задля цього «помираючи» і потім «народжуючись» в іншій іпостасі. Варто звернути увагу, що ремесла, засобами яких виготовляється апотропей, — це ремесла, що традиційно пов'язуються з образом культурного героя (ткацтво, гончарство). До речі, у цей ряд потрібно було б поставити також апотропеїчні сюжети й обряди, пов'язані з ковальством (наприклад, легенда про походження Змієвих валів, що починається з виковування плуга; виготовлення амулетів у вигляді мініатюрних залізних знарядь, що захищають від хвороб; виготовлення за одну ніч дев'ятьма ковалями накувальні в сербів [16] тощо). Щодо обрядових дій, показовим є час, коли відбувається це ритуальне дійство. Частіше за все — це саме частина ночі, яка уособлює межу між міфічним і соціальним часом. Це — найнебезпечніший час, упродовж якого можливе проникнення істот дикого світу, можливе порушення соціальних архетипів. Найважливіші такі періоди — напередодні великих свят. Тоді здійснюються обряди, що повертають до міфічних першочасів, до архетипів, щоб забезпечити подальший правильний плин соціального часу. Тому логічно припустити, що відтворення правильного ланцюжка подій із життя рослин, їхнього переходу від дикого світу до культурного примушує час рухатися саме в цьому напрямі, переводить його з дикого в соціальний плин, виставляючи захист від втручання дикого світу.

Існує інше трактування сюжетів про життя і метаморфози рослин. Проте в цьому разі розглядаються лише міфічні біографії маку, перцю та коноплі. Т. Цив'ян [17] уважає їх рослинним кодом основного міфу і порівнює із Сомою, зважаючи на їхні наркотичні властивості. Мак у цьому контексті, як і сонечко — божа корівка, на думку В. Топорова, заміщує образ молодшого сина бога громовержця, знижені риси якого в інших контекстах реконструюються в образі Макарки-потопельника. На думку авторів, народна етимологія слів Мак і Макар наділяє їх ознакою 'мокрий' і походить від імені богині Мокоші (жіночого імені, попри патрилінійність індоєвропейських систем спорідненості), яка за реконструкціями є дружиною бога громовержця і викрадається його міфічним противником.

Безсумнівно, сам принцип кодифікації сюжетів міфу через імена і властивості комах, рослин притаманний міфологічним системам. Адже він дозволяє встановити правильний світопорядок, який був започаткований подіями засадничих міфів на різних рівнях осмислення світопорядку елементарними суспільствами. Розглядаючи комаховий код, не можна залишити поза увагою хтонічну природу комах, а також їхню множинність, що водночас є характерною для дикого світу, — невпорядкована множинність, властива світові мертвих (розсипатися на мак) і символізує родючість. Множинність і зв'язок із землею властиві також рослинам, через які кодуються сюжети основного міфу. У подібних контекстах з'являється така птаха, як зозуля, що за народно-міфологічними уявленнями слов'ян володіє ключами від Ірію, Вирію (уявлення про який зазвичай зводять до уявлень про «той світ»), куди ховаються і змії. Елемент основного міфу, що реконструюється через комаховий і рослинний коди, також пов'язаний саме з підземним світом, з мотивом родючості, умирання і воскресіння природи, з мотивом першого смертного, і, відповідно, першолюдини, першопредка. Але можливо, що опозиція «*цього світу*» — «*тому світові*», *світу живих — світові мертвих* є трансформованою опозицією первинного протиставлення *дикого — соціальному, неосвоєного — освоєному*.

Зв'язок із сюжетом основного міфу не вичерпує всіх можливих інтерпретацій подібних сюжетів. З усіх рослин — учасників сюжету — лише мак і конопля мають наркотичні властивості. Але так само описуються «муки» хліба, льону. До цього самого типу можна віднести і сюжети, пов'язані з ковальством, гончарством. Що ж до казки про колобка, то в ній, безперечно, наявні релікти тотемічних уявлень. Тож,

на мою думку, апотропеїчне призначення цих сюжетів пов'язане з протиставленням дикому світові культурного і несуперечливим переходом із дикого в соціальне, культурне. «Той світ» — один із проявів світу дикого, множинного, невпорядкованого. До речі, можливо, що, крім сакральної сили оповідей про перехід із дикого стану в культурний, у сюжеті про «муки» хліба має значення ще й те, що хліб заміщає людину і тотемну тварину в жертвопринесенні. Сенс жертвопринесення — ритуальне вбивство, що позначає перехід із цього світу «в той», у сакральний світ, у світ предків, у світ тотемного предка (на ранніх стадіях розвитку суспільства). Ритуальне вбивство позначає зв'язок між «тим» і «цим» світом. Таким чином, стає можливою спільна трапеза живих і мертвих, богів і людей, яка, на думку О. Фрейденберг [18], визначає сутність жертвопринесення. «Муки» і вбивство рослин заради творення культурного предмета (наприклад, хліб, напій чи тканина) символізують те саме ритуальне вбивство. Тож принесення хлібної жертви є цілком логічним як замінник жертви людської чи тварної. До речі, хліб узагалі символізує людину. Ритуальна смерть заради життя — захист людей через угоду з богами і духами. Нагадування про неї — імітація жертвопринесення, тобто захисного дійства. Порядок — дикий стан — перехід із дикого стану в культурний — культурний стан — перехід із «цього» світу в «той». Це — нормальний порядок, нормальний перехід. Нормальний *перехід* жертви символізує нормальний перехід колективу без зловісних порушень нормального плину подій. І ще одна цікава деталь — колобка кладуть на вікно: на вікно клали жертву для померлих, оскільки вікно — місце спілкування з душами померлих. Тобто казка про колобка імітує жертвопринесення.

Як уже зазначалося, логічна класифікація елементарних суспільств розгортається через структури спорідненості, що здатні формалізувати логіку причин та висновків. Система спорідненості дуально-родової організації логічно приводить нас до однієї початкової близнюкової пари. І якщо однією з найважливіших базових когнітивних структур міфологічної доби вважати якісне подання логічного закону «невірно А і не-А» (верх — низ, схід — захід, старий — молодий тощо), то «формальні» структури спорідненості часто символізують цю опозицію через сюжети, які відображають стосунки міфологічних братів-близнюків, кожен з яких є носієм протилежної ознаки, один-носій ознаки А, другий — не-А. Сюжетна функція спрямована на встановлення відповідності між членами опозиції. Близнюками подекуди постають небо і земля, сонце і місяць, близнюки можуть мати епітети *старий* і *молодий*. Іноді йдеться про близнюків — брата і сестру, протиставлених за ознаками *чоловічий — жіночий*. Сюжети про близнюків можна вважати формально-логічними першоструктурами, що слугують вирішенню логічних суперечностей, демонструють можливість переходу між протилежними членами опозиції, допомагають виокремити ознаку через протиставлення їй протилежної. Причому ця спорідненість має суто формальну основу. В індоєвропейському та слов'янському пантеонах збереглися маркери спорідненості. Визначальний атрибут верховного індоєвропейського бога — найвищий ступінь спорідненості: Небо — *батько*, Сонце — *батько*, близнюки — *діти* бога, *діти* Сонця, *донька* Сонця, *діти* Перкунаса в балтійській міфології, Даждьбог — *син* Стрибога, вітри — Стрибогові *онуки*, руські люди — Даждьбогові *онуки*; у центрі системи — першопредок, антропоморфний символ організації простору-часу, міфологічний батько соціуму. Згадаймо також подвійні свята, коли на наступний день після дня того чи іншого святого відмічають свято його батька (Миколин *батько*, Петрів *батько*, Іван Петровський). Зауважмо, що маркери спорідненості простежуються і в монарших титулах, часто не збігаючись із реальним ступенем спорідненості, що доводить формально-логічний характер цієї класифікації. Батьківсько-синівські стосунки демонструють принцип включення.

З іншого боку, маркером єдності класу може бути єдність імені. На думку Ж. Дюмезіля, ця єдність також означає родову належність. Розглядаючи «святихіллів» та «святихгеоргіїв» осетинського епосу, Ж. Дюмезіль висуває гіпотезу, що «святііллі» — це ті, хто з роду св. Іллі, а «святігеоргії» — ті, чий рід походить від св. Георгія [19]. Прикладів використання імені конкретного персонажа як узагальнення багато. Ім'я індоєвропейського верховного бога денного сяючого неба *t'ieu- реконструйовано Т. Гамкралідзе і В. Івановим [20] як назву бога взагалі. У спорідненій зі слов'янською балтській міфології слово, що позначало бога денного, сяючого неба, у той же час використовувалося як загальне поняття бога. Але не лише в цьому випадку ім'я божества узагальнювало цілий клас міфічних істот. Ім'я Перуна використовувалося не лише для позначення конкретного бога: згадаємо слова літописця «Перун есть мног», тобто перунів багато: сім Перконасів балтської міфології; перунами іменувалися також блискавки; від імені слов'янського бога-громовержця походить і назва персонажа обряду викликання дощу — пеперуда, прпоруша; інша назва цього персонажа, додола, вказує на ознаки, якості Перуна (пор., лит. Dundulis — звуки грому). Інші узагальнення: Род — рожаниці; Суд — судениці; богинки. Існує і демонологічний персонаж Никола, що є не що інше як здрібніння народно-міфологічного образу св. Миколая. До речі, за цією логікою наявність слов'янського демонологічного персонажа з іменем Дів не обов'язково означає зведення в контексті іранських впливів бога денного сяючого неба на рівень демонологічного персонажа, як вважає Р. Якобсон. Можливо, заміна загального поняття на найвищому рівні не спричинила повного зникнення одноіменних персонажів нижчого рівня. У такому разі Дів — просто релікт попереднього поняттєвого ряду. Б. Успенський [21] наводить приклади демонологічних персонажів, назви яких походять від кореня uel-, пов'язаного з іменем Велеса.

Зв'язок титульного поняття з підпоняттями може виявлятися і через єдність ознаки. Часто іменами міфологічних персонажів стають епітети, що вказують на ознаки, якості тих чи інших божеств. Так, наприклад, Ярило, Свєнтовит, як вважають деякі вчені, — епітети Перуна. Епітетами, на думку В. Іванова і В. Топорова [22], є імена Даждьбога і Стрибога. Отже, функції, перетворення (розповіді про події першочасів) виокремлюють «пучок» ознак, якостей персонажа. Якості формують поняття, до якого входять носії цих якостей. Виокремлення з множини атрибутів персоніфікованого узагальнення одного атрибута допомагає побудувати нову підмножину персоніфікованих понять, що перебувають на ієрархічно нижчому рівні і абстрагують цей атрибут.

Повертаючись до проблеми опису простору-часу, кілька слів варто присвятити терміну *ознаковий простір*, оскільки він використовується в етнології [23]. Хотілося б, наслідуючи міфологічну логіку, пояснити цей термін через його походження. Простір-час ознак (якостей) елементарних суспільств — n-вимірний, оскільки кожний об'єкт, кожне явище, що виокремлюється з навколишнього поточного ряду, задає свої виміри — головні ознаки, найсуттєвіші для визначення цього об'єкта і його ролі для соціуму, ознаки, які підкреслює історія творення цього об'єкта. В австралійських аборигенів, наприклад, не існує цілісних уявлень про просторову структуру і структуру часу. Людина, що померла, може іти на небо, під землю, в іншу місцевість.

Простір — це сума важливих для життя племені явищ, топологічних об'єктів, тощо. Кожний з них задає свої виміри, що визначають його значення для соціуму, а факт виокремлення суто просторових координат характеризує високий рівень розвитку класифікаційних структур. Метафора Світового дерева класифікує просторові уявлення, об'єднує їх у єдину модель, проте вони ще не відділяються від конкретного носія, візуального образу. В онтогенезі подібна стадія розвитку логічних структур називається «фігурні сукупності» [24]. У цьому контексті

закономірно, що важливі ритуальні або соціально валентні об'єкти задають свою систему відліку. Макрокосму з деревом «у морі Океані на острові…» відповідають численні мікрокосми, які іноді уособлюють лише одну ознаку простору або часу: колодязь, перехрестя, річку, дорогу, гору, дні тижня, місяці (Баба Марта, Голям Сечко, та ін.), житло, храм тощо.

Показовою в даному контексті є лінгвістична реконструкція світоглядної структури індоєвропейців. Дикий — недикий — одна з важливих, реконструйованих на ґрунті індоєвропейських мов, дихотомій [25]. До класу недиких істот належать боги, люди, домашні тварини. Клас дикого утворюють звірі. Можливо, чітке виокремлення класу диких тварин або істот, що не говорять, в індоєвропейців є певним витісненням тотемічних поглядів, заміною антропоморфічними класифікаціями спорідненості. Причому дикі тварини (як і недикі істоти) класифікуються як тварини верхнього, середнього і нижнього світу. Вірогідно, виявлення ознак перебування вгорі, внизу, всередині, які виразно представлені у світі тварин, передує класифікації Світового дерева, де верх, середина, низ постають як абстракції.

Отже, рух від координатної опозиції *своє—чуже* через координати-напрямки, опосередковані свідомістю людини, до філософського абстрагування категорій простору і часу є таким, що кожний його етап генетично пов'язаний із попереднім і зумовлений його структурою.

І нарешті, що ж може дати конкретному дослідникові таке узагальнення принципів міфологічної когнітивної моделі? З огляду на логічні принципи світогляду елементарних суспільств, зможемо більш обґрунтовано тлумачити темні, незрозумілі з погляду сучасності елементи етнографічного емпіричного масиву і бачити цілісну систему в розрізнених фрагментах фольклорного та обрядового матеріалу.

[1] *Пиаже Ж., Инельдер Б.* Генезис элементарных логических структур. – М., 1963.
[2] *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. – М., 1998.
[3] *Леви-Стросс К.* Из книги «Мифологичные» 1. Сырое и вареное // Семиотика и искусствометрия. – М., 1972.
[4] *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. – М., 1988. – С. 57.
[5] *Пиаже Ж., Инельдер Б.* Генезис… – С. 32–86.
[6] *Лурия А. Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. – М., 1974. – С. 70, 71, 74, 75, 81.
[7] *Лакофф Дж.* Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. – М., 2004. – С. 57.
[8] *Пиаже Ж., Инельдер Б.* Генезис…
[9] *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. – Тбилиси, 1984. – Т. 2. – С. 821.
[10] *Иванов В. В.* Эйзенштейн и культуры Японии и Китая // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М., 1988. – С. 279–289.
[11] *Леві-Строс К.* Первісне мислення. – К., 2001. – С. 70, 71.
[12] *Мелетинский Е.* Хеймдалль. // Мифы народов мира. – М., 1994. – Т. 2. – С. 587.
[13] *Мелетинский Е.* Время мифическое // Там само.
[14] *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. – М., 2003. – С. 469–472.
[15] Там само. – С. 71.
[16] *Толстая С. М.* Обыденные предметы // Славянские древности. – М., 2004. – Т. 3.
[17] *Цивьян Т. В.* Балто-славянские исследования. – М., 1980.
[18] *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. – М., 1997. – С. 50–64.
[19] *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. – М., 1976. – С. 59–76; *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. – М., 1990.
[20] *Гамкрелидзе Т. В, Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык… – С. 791.
[21] *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. – М., 1982. – С. 56–99.
[22] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Даждьбог // Мифы народов мира. – Т. 1; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Стрибог // Там само. – Т. 2.
[23] Признаковое пространство культуры. – М., 2002.
[24] *Пиаже Ж. Инельдер Б.* Генезис… – С. 32–86.
[25] *Гамкрелидзе Т. В. Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык… – С. 486.

ЕТНІЧНІ СТЕРЕОТИПИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ТЕЛЕРЕКЛАМІ

Оксана Шиприкевич

УДК 316.647.8:659.148(477)"312"

Використання етнічних елементів і стереотипів у сучасній українській телерекламі викликає зацікавлення українською культурою і зростання національної гордості. Однак у ній нерідко втілюються негативні автостереотипи, поглиблюючи комплекси національної меншовартості. Тому телереклама, яка формує не лише потреби споживачів, але й стереотипи, ціннісні орієнтації, моделі поведінки та естетичні смаки, має відповідати високим моральним нормам і національно-виховному ідеалові.

Ключові слова: етнічний стереотип, автостереотип, гетеростереотип, національно-виховний ідеал, етнопсихіка, комплекс меншовартості, масова культура, телереклама, рекламний слоган.

The usage of ethnic elements and stereotypes in the modern Ukrainian TV advertisement is of interest in the Ukrainian culture for the viewers and leads to the national pride growth. However, this advertisement is often being polluted with the negative self-stereotypes so that it deepens a national inferiority complex. On the contrary, it that forms as the consumers' demands, so the stereotypes, value orientations, conduct models, aesthetic tastes has to conform to the higher moral standards and national educational ideals.

Keywords: ethnic stereotype, self-stereotype (autostereotype), heterostereotype, national educational ideal, ethnopsyche, national inferiority complex, mass culture, TV advertisement, slogan.

Телереклама як елемент загальносвітового інформаційного простору стала нині невід'ємним атрибутом буття українців, доконаним фактом, до якого вже всі звикли. Основне призначення реклами полягає в інформуванні цільової аудиторії про рекламований продукт, переконанні в його перевагах над іншими подібними або нагадуванні про добре відомий продукт [1]. Здійснення таких завдань стосується передусім площини економіки та споживання. Однак вплив реклами на її адресатів не обмежується матеріальною сферою. Вона формує не лише потреби споживачів, але й стереотипи, ціннісні орієнтації, моделі поведінки, естетичні смаки. Для того, щоб реклама була ефективною, вона має бути зорієнтована на «свою» аудиторію, адаптована до місцевих культурних потреб. Маркетологи констатують, що «хоч рекламодавці можуть розробляти глобальні рекламні стратегії для координації регіональних рекламних кампаній, конкретні кампанії переважно доводиться адаптувати до місцевих культурних особливостей і традицій» [2]. Звідси випливає взаємозв'язок ціннісних загальнолюдських, національних та індивідуальних орієнтацій.

Ці проблеми вирішуються в річищі нинішніх пошуків західної філософської думки, яка обґрунтовує необхідність переходу від «техноморфізму» епохи модерну з її основними вартостями цивілізації до «антропоморфізму» епохи постмодерну, що втілюється в духовних цінностях. Адже «надмірно зраціоналізована і стехнізована людина» [3] втрачає риси індивідуальності і прямує до знеособлення. Сучасний німецький філософ П. Козловський стверджує: «Постмодерна культура антропоморфна. Характерні ознаки людського досвіду та пізнання органічного (взагалі живого) світу переносяться на такі форми культури, як наука, мистецтво та господарство. Антропоморфізм, самопізнання людини, досвід духовного світу переважають над принципами та моделями технічного та неорганічного світів» [4].

Висновок про перевідкриття епохою постмодерну суб'єктивного світу людини, її «я», що було втрачене в загальнооб'єктивуючих теоріях «я» епохи модерну, особливо важливий при розгляді соціального буття українців, адже за українською філософською традицією проблеми людини й гуманістичних цінностей завжди посідали першорядне місце. Українська філософія — це передусім антропологія, учення про

призначення людини та сенс її життя. Для української філософської думки характерна «філософія серця», яка трактує серце як осередок духовного життя, що визначає сутність людської особистості. З цим пов'язується твердження, що людина — це малий світ, «мікрокосмос», який є відображенням «макрокосмосу». Звідси — властиве для української філософії осягнення світу через сприймання його людиною.

Тому для української філософської думки характерне осмислення проблеми реалізації загальнолюдських цінностей у площині національного життя. Указуючи на взаємозв'язок між національним і загальнолюдським, Д. Чижевський зазначав: «Кожна нація є тільки обмеженим і однобічним розкриттям людського ідеалу. Але лише в цих обмежених і однобічних здійсненнях загальнолюдський ідеал і є живий» [5]. Такі особливості сприйняття української дійсності впливають на функціонування реклами.

Упродовж останнього десятиріччя українська телереклама зазнала значних змін. Вона дедалі менше дублює іноземну рекламу, перестає бути безособистісною та більше «наближається» до своєї аудиторії, демонструючи звичні сюжети з побутової сфери. Частіше використовується національна тематика та відчутно зростає значимість патріотизму.

Гасло «Купуй українське!», яке висунула Українська народна партія, активно підхопили українські виробники для своїх рекламних кампаній. Це підтверджують такі рекламні слогани: «Автомобілі ЗАЗ: купуй українське — підтримай своїх!», «Львівське — перше українське пиво!», «Хортиця — краща українська горілка». Для українського споживача іноземне походження товару перестало бути синонімом його якості, тому акцент у рекламі на вітчизняному виробництві став популярним.

За такого підходу активізується етнічне забарвлення реклами. Передусім це стосується використання типової колористичної гами, традиційних українських пейзажів, елементів українського національного одягу та інтер'єру. Значний вплив хліборобства зумовив прив'язаність українців до землі, близькість до природи та емоційність. Тому як тло органічно сприймаються для реклами олії безкраї соняшникові, а для горілки — пшеничні поля під блакитним небом; кришталева чистота води проілюстрована карпатськими водоспадами тощо. Дедалі частіше з'являються герої реклами у вишиванках, демонструючи вітчизняне походження товару або створюючи тло з картинками українського побуту для експонування різних продуктів іноземного виробництва. Так, зовнішня реклама Українського професійного банку містить символічні схематичні постаті в українському строї. Пропагування народного одягу в рекламних роликах може активізувати зацікавлення глядачів українською культурою та спонукати дизайнерів до використання у своїх виробах традиційних елементів.

Однак застосування народного костюма в телерекламі виявляє певні застереження: у вишиванки одягнені переважно літні люди, завжди вказується на їхнє сільське походження, наголошується на відірваності молодшого й старшого поколінь. Тут проявляються нав'язані й закорені стереотипи масової свідомості. Це передусім стереотип несучасності, архаїчності української культури. Так, дивакувата бабуся в національному строї хоче почастувати онука домашнім сиром і зовсім не помічає, що його підмінили магазинним. При цьому донька й онук (представники молодшого покоління) позмовницьки переглядаються і з поблажливою усмішкою вихваляють «бабусине» пригощання.

Проявляється також стереотип «сільськості», провінційності нашої культури: і бабуся з реклами сиру «President», і сім'я з реклами таблеток «Фестал», і гуцул з реклами пива «Оболонь» — це представники села. Так, рекламуючи «Фестал», донька приїжджає з міста до своїх батьків у село з нареченим (типовим міським хлопцем — худим, в окулярах). Дуже контрастно виглядають міські й сільські герої, а об'єднує їх лише вживання «Фесталу». Ця реклама ілюструє також стереотип консерватизму українства, коли в батьків на столі тільки традиційні страви, і міському хлопцеві

треба пройти певне випробування («Зараз подивимось, що ти за чоловік»).

Дещо інший акцент у творців реклами пива «Оболонь». Зустріч молодих туристів у Карпатах з гуцулом хоч і вказує на екзотичність етнічного побуту, проте символізує зацікавленість ним молодого покоління. Його прагнення перейняти й продовжити традицію підтверджують слова за кадром: «Любов до життя передається від покоління до покоління, і спілкування набуває нового сенсу». Однак висновок, що всі великі й маленькі радощі наші співвітчизники «розділяють» з пивом «Оболонь», — досить дискусійний. До того ж пропагування подібного стилю життя, особливо серед молоді, є неприпустимим.

Активно експлуатуючи образ Батьківщини, автори реклами намагаються перетворити пиво «Оболонь» у символ України, що підтверджує бренд-менеджер ТМ «Оболонь» А. Осиховська: «Працюючи над роликом, ми намагалися донести до всіх українців, що “Оболонь” — не просто пиво твоєї Батьківщини, а насамперед — символ України, і через асоціативні образи підкреслити цей зв’язок» [6]. Така сама амбітність та категоричність простежується і в іншій рекламі цього пива. Тому проти висновку «Футбол без пива — не футбол» виступила Всеукраїнська громадська організація «Телеглядацька асоціація батьків України» [7]. Така суспільно небезпечна пивна пропаганда, вихваляючи «пиво твоєї Батьківщини», спричиняє занепад цієї Батьківщини.

Ще один пласт утворює телереклама, де використовується історична тематика, передусім фрагменти княжої та козацької доби. Цікавими є пошуки авторів реклами «Львівського» пива, де простежується намагання створити легенду про наше минуле й сучасне, показати їх взаємозв’язок і тяглість традицій, що зафіксовано, зокрема, у слогані «“Львівське” — відчуй смак легенди». Однак використання княжої тематики в рекламі «Львівського» вимагає певного застереження, адже у XVIII ст. не було українських князів.

Поширеною в телерекламі є також чумацька тема. Скажімо, компанія «Чумак» задекларувала свій зв’язок з українською історією вже в назві. Вражаючі картини чумацького побуту та елементи національного менталітету відображені в рекламі страхової компанії «Оранта», яка наголошує на давності страхових традицій та взаємодопомоги українців. Братерська єдність і допомога трактуються як найбільші цінності українців із давніх-давен. І саме ці традиції взаємодопомоги та відшкодування збитків, на переконання авторів реклами, лягли в основу сучасного страхування.

Осучасненою є чумацька тема в рекламі горілки «Улюблена», де перевізники долучаються до давньої чумацької традиції: «Прадід сіль возив, дід, батько, а тепер і я». Однак дещо несподівано звучить підсумок: «Велика родина — справжня, козацька, улюблена». Таке трактування є дуже поверховим, а ототожнення козацтва й чумацтва слід вважати невіглаством.

Козацька тема значно менше використовується в телерекламі. Вона зафіксована в слогані зазначеної горілки «Улюблена»: «Кожному козаку до смаку», що засвідчує стереотипне сприйняття козаків як хронічних п’яниць, ігноруючи їхній героїчний, лицарський дух.

Унаслідок неповної історичної та особистісної зреалізованості, постійного напруження соціального й духовного буття, непевності на межі життя і смерті виникла контрастність життєвих позицій наших співвітчизників. Аналізуючи українську приказку «Або пан, або пропав», В. Янів наголошує на тому, що бажання жити («бути паном») таке сильне, що виключає звичайне існування, животіння, бо краще «пропасти», ніж не бути паном [8]. Тут мовиться про повноту життя, соціальну самореалізацію, яка забезпечує свободу волі особистості та її здійснення для загальногромадського блага. Це лицарська життєва позиція, яку О. Кульчицький називає «Vita maxima et heroica». Контрастною до неї є інша позиція — приховане життя плебея, «Vita minima» [9]. Історичні обставини утверджували певний стиль

життя, сприяли збереженню чи знищенню українського населення. Винищувалися передусім представники «Vita heroica» і робилося все для того, щоби якомога більше людей зорієнтувати на «Vita minima».

Козацтво відіграло важливу роль в історії України. Створивши свою державу, воно стало національними збройними силами. І в часи бездержавності його традиції підтримували в українців прагнення до незалежності. Тому образ козака у світогляді наших співвітчизників став ідеалом сильного і сміливого чоловіка, захисника-патріота. Однак цей образ, що його часто «експлуатує» телебачення, нав'язуючи масовій свідомості, уже не має нічого спільного з типом «Vita heroica». Насамперед це стосується екранізації повісті М. Гоголя «Тарас Бульба». Недоречним і необґрунтованим щодо змісту є також використання образу козака в назві та рекламі горішків «Козацька розвага».

Намагання показати українську міську культуру притаманне телерекламі пива «Львівське». Широко використовуючи історичні сюжети, де головними героями є князі, ченці, тут акцентується її давність та елітність. Такій концепції відповідає слоган «Перше українське пиво».

Творці реклами намагаються не просто ілюструвати етнографічні фрагменти українського побуту, але й застосовувати елементи етнопсихіки, трактувати певні риси національного характеру. Зростає використання в рекламних роликах етнічних стереотипів як «стійких, схематичних та емоційно оформлених уявлень одного етносу про іншого чи самого себе» [10].

Етностереотипи творить масова свідомість. Вони є поверховими, бо найчастіше підкреслюють несуттєві риси етносів. **Автостереотипи** як уявлення, оцінки та судження етнічної спільноти про саму себе, як правило, формуються позитивні, на відміну від **гетеростереотипів**, які можуть бути як позитивними, так і негативними, що залежить від історичного досвіду взаємодії етносів.

Етнічні стереотипи стали улюбленою темою авторів реклами пива «Львівське». Існує ряд гумористичних рекламних роликів про пригоди іноземців у Львові. Передусім це сюжет про дивакуватого російського купця, який захотів скуштувати «Львівського» пива і приїхав до Львова зі своїм самоваром. Місцеві відвідувачі корчми підняли його на сміх, адже в самоварі не варять пива. Коментар за кадром: «“Львівське” вже знали і любили, коли в Росії лише починали виготовляти самовари». Інший образ іноземця — зарозумілий американський ковбой, який хотів розрахуватися за пиво доларом, за що його висміяли, бо «в Європі ще не знали долара, а про українське пиво знали всі». Така характеристика чужинців, що є досить схематичною, свідчить про недовірливість до чужого чи нового, про консерватизм.

Образи чужинців із реклами «Львівського» викликали ряд зауважень, а подекуди й обурення частини її глядачів. Ураховуючи, що негативні етнічні стереотипи ускладнюють міжетнічне взаєморозуміння та провокують міжетнічну напруженість, вважаємо недоцільним використання їх у телерекламі. Автори зазначеної реклами ставили перед собою мету закцентувати давність традиції пивоваріння в Україні, що має викликати гордість співвітчизників і долати комплекс їх меншовартості. Однак рекламні ролики зображають не вельми приємний тип українця. Це, скажімо, веселун напідпитку, який висміює все чуже й незнайоме. Його манери, які не можна назвати шляхетними й стриманими, не викликають захоплення та гордості.

Серед типових рис українського характеру, відображених у сучасній телерекламі, можна виокремити передусім працьовитість і вміння святкувати й відпочивати після праці («Львівське», «Улюблена», «Оболонь»), взаємопідтримку та взаємодопомогу («Оранта», «Рогань», «Арсенал»), гостинність («Фестал», «Щедро»). Дедалі частіше реклама містить елементи народних обрядів і традицій, закликаючи до їх відродження: «Приходьте колядувати з нами!» («Львівське»). Автори телереклами запевняють, що найбільшою цінністю

для українців є родина («Фестал», «President», «Світоч» та ін.).

Ще активніше автостереотипи використала у своїй рекламі Перша приватна броварня. Обравши жартівливий стиль розповіді, творці рекламного ролика показали негативний образ українця через негативні автостереотипи. Так, текст за кадром «Якщо глянути стороннім оком, як ми, українці, дійсно любимо наполегливу працю» супроводжує сюжети, де зображено молодого чоловіка, який лежить на возі, прикривши шапкою обличчя, і переконує нас у тому, що ми — нація ледарів. Дивлячись, як чубляться двоє, глядачі чують слова: «Як легко знаходимо порозуміння один з одним», з яких випливає, що всі українці — сварливі й безкомпромісні. Далі юрба байдуже спостерігає, як селянин піднімає поламаного воза, що супроводжується текстом: «Як дружно єднаємося, коли виникає в тому потреба». І як висновок: «То можна хіба-що здивуватися — і звідки у нас таке смачне пиво». Цей ролик ілюструє, як реклама перетворюється в антирекламу.

Таке висміювання є класичним прикладом комплексу меншовартості і вульгаризації рис етносу. Адже любов до праці — визнана типова риса українського характеру, яка сформувалася під впливом землеробства. Працьовитість українців, взаємодопомога стали ядром українського світогляду, що відображено у фольклорі та художніх творах.

Викликає застереження також акцент на нездатності українців до групування та взаємодопомоги. Адже за часів бездержавності українці жили за власним звичаєвим правом, дуже рідко зверталися до державних органів за захистом своїх прав. Не маючи змоги в несприятливих умовах відновити власну державу, українці шукали «проміжних» можливостей для державного оформлення. В. Янів пише про таку власну форму життя в чужій державі, як «держава в державі» [11]. Прямуючи до національного ідеалу, українці спиралися на національну ідею в конкретних умовах, намагалися зберегтись як національна спільнота. У минулому столітті були створені унікальні громадські організації — товариства «Просвіта» й «Рідна школа» та Наукове товариство імені Шевченка, які фактично виконували функції державних інституцій. В. Янів звертає увагу на парамілітарні організації, які стали вишколом для вояків легіону Українських січових стрільців. Широку діяльність розгорнули кооперативні й торговельні організації, що протидіяли зазіханням чужоземних поневолювачів.

Ці питання набувають особливої актуальності в контексті вивчення реклами як складника масової культури, що найактивніше впливає на світогляд молоді [12], навіюючи, а іноді навіть нав'язуючи ідеї та цінності, демонструючи типові ситуації соціальної взаємодії. Тому рекламний ролик не просто є коротким сюжетом, який відображає естетичні смаки її авторів, але й пропагує певні етичні норми й виконує виховну функцію, що зумовлює відповідальність перед суспільством.

Тому вважаємо за необхідне уважніше ставитися до вивчення історії України в школах і вузах (до того ж не лише гуманітарного спрямування, але й технічного), випускники яких є потенційними рекламодавцями. Важливо також проводити просвітницьку роботу серед населення України щодо ознайомлення з традиційним українським ідеалом, який може стати джерелом для створення рекламних сюжетів та взірцем для молодого покоління.

Формування національного ідеалу, обґрунтуванням якого займалися українські мислителі, посідає найважливіше місце в патріотичному вихованні.

Виховний ідеал, важливий з погляду етнічної самобутності (ідентичності), не означає консервації вдачі народу, а має на меті «скріплення національних прикмет з рівночасним послаблюванням національних хиб» [13].

Особливе значення має виховання в родині. Б. Цимбалістий доходить висновку: «Зміна може відбуватися через повільну переміну всієї духової атмосфери даної культури, емотивного стану суспільності, традицій дому, ментальності батьків» [14].

Г. Ващенко, обґрунтовуючи український виховний ідеал, виступав за гармонійний розвиток людини згідно з традиційним європейським ідеалом. «Гармонійність, — писав він, — треба розуміти не як розвиток всіх властивостей людини до однакового рівня, а як певну цілість, при якій кожна здібність посідає в особі те чи інше місце в зв'язку з роллю її в нашому житті й діяльності» [15]. Такий підхід передбачає, що певна властивість відіграє роль стрижня (для українців — це безмежна відданість Богові й Батьківщині), який вимагає відповідного світогляду, фахової підготовки та розвитку формальних здібностей інтелекту. Учений звертав увагу на патріотичне виховання волі й характеру, моральне виховання на християнських засадах, естетичне й фізичне виховання. Різні види виховання як цілість забезпечують передумови для гармонійності людини.

Виховання української особистості вимагає передусім подолання комплексу національної меншовартості, що забезпечується не різними «надпатріотичними» заходами, а вдосконаленням взаємин між людиною як суб'єктом і соціальною, політичною та історичною дійсністю.

Підсумовуючи, можемо зробити такі висновки:

- сучасна українська телереклама активізувала використання елементів українського одягу, побуту, пейзажу, що викликає зростання зацікавлення її споживача українською культурою та національної гордості;
- серед традиційних рис характеру українців реклама ілюструє працьовитість, уміння відпочивати та святкувати, взаємодопомогу, велику повагу до родини;
- застосування етнічних елементів у телерекламі нерідко відбувається в контексті комплексів меншовартості українського суспільства, зокрема комплексу архаїчності, консервативності, провінційності та «сільськості», які необхідно долати;
- виховна функція реклами покладає на неї відповідальність за змістове наповнення, яке має відповідати високим моральним нормам та національно-виховному ідеалу;
- національне телебачення та преса мають активізувати просвітницьку діяльність, поширювати інформацію про героїчні сторінки української історії, пропагувати національний виховний ідеал.

[1] Див.: *Котлер Ф., Армстронг Г.* Основы маркетинга. – М., 2003. – С. 788–790.

[2] Там само. – С. 810.

[3] Див.: *Кульчицький О.* Український персоналізм. – Мюнхен; Париж, 1985. – С. 47.

[4] *Козловський П.* Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки суспільного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями / Упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок. – К., 1996. – С. 247.

[5] *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – Нью-Йорк, 1991. – С. 9.

[6] http://press-release.com.ua/content/view/1403.

[7] http://www.politics.kherson.ua/new/tretiy-sektor/6584-2009-08-06-14-54-33.html.

[8] *Янів В.* Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен, 1993. – С. 207.

[9] *Кульчицький О.* Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен; Л., 1995. – С. 153, 154.

[10] Мала енциклопедія етнодержавознавства / Редкол.: Ю. І. Римаренко (відп. ред.) та ін. – К., 1996. – С. 690.

[11] *Янів В.* Нариси до історії української етнопсихології. – С. 170.

[12] *Ильина Е. В.* Реклама как фактор социализации молодёжи (на примере учащихся школ г. Москвы): Дис. … канд. социол. наук. – С.Пб., 2005.

[13] *Янів В.* Нариси до історії української етнопсихології. – С. 200.

[14] *Цимбалістий Б.* Родина і душа народу // Українська душа. – К., 1992. – С. 95, 96.

[15] *Ващенко Г.* Виховний ідеал. – Полтава, 1994. – С. 183.

СВІТ ЛЮДСЬКИХ БАЖАНЬ У НАРОДНІЙ КАЗЦІ УКРАЇНСЬКИХ КАРПАТ

Леся Мушкетик

УДК 398.21(477.85/.87)

У статті на матеріалі казкової традиції українців та угорців Українських Карпат розглядається один з основоположних концептів наївної картини світу людини — концепт «бажання». Світ бажань у народній казці відображає основні загальнолюдські мрії, зокрема прагнення досягнути щастя, яке для кожного має своє значення — життєві блага, влада, одруження, установлення соціальної справедливості, збереження молодості та здоров'я тощо. Людські мрії там здійснюються у формі казкової фантастики.

Ключові слова: Українські Карпати, концепт «бажання», життєві блага, влада, одруження.

In the article based on the materials of the Ukrainian Carpathians' fairy-tale tradition of the living there Ukrainians and Hungarians examined is one of the fundamental concepts of a naive picture of a man's world - a concept of desire. The world of desires in a fairy-tale represents the basic universal dreams and aspirations, in particular a pursuit of happiness which could be differently understood as a welfare, a power, a marriage, a social adjustment, a youth and health maintanance, etc. The human desires come true in a form of a fairy-tale fantasy.

Keywords: the Ukrainian Carpathians, concept of desire, pursuit of happiness, welfare, power, marriage.

Одним із регіонів, де зберігся казковий епос і де перетнулися традиції різних спільнот, є Українські Карпати. Багатий оповідний матеріал краю дозволяє провести цікаві спостереження над одним із основних антропоцентричних концептів наївної картини світу людини — концептом «бажання».

У поетичній формі казка відображає реалізацію головних бажань і мрій людини, її основні прагнення. Олександр Дей писав: «Жоден жанр усної поетичної творчості не розкриває таких безкраїх просторів для людської уяви і фантазії, як народна казка. Протягом віків вона вгамовувала тугу трудової людини за бажаним, але недосяжним, відгукувалася на її вічний подвиг до надзвичайного, небуденного, на її прагнення до пізнання невідомого, на її гаряче бажання переступити межу можливого у стосунках з природою, в соціальних відносинах і трудовій діяльності» [6, 3].

У чарівній казці герой завжди реалізує свої прагнення через подолання величезних труднощів і перепон. І робить це завдяки тому, що має велику **силу бажання**, віру в його реалізацію і відповідно могутню **силу волі**, які він ще більше загартовує під час виконання важких завдань і поєдинків із ворогами. Адже труднощі, з якими зіштовхується людина на шляху реалізації сильного бажання, ще більше підсилюють його, мобілізують на досягнення.

Героя спонукають позитивні, благородні цілі, саме це допомагає йому їх звершити. До того ж він отримує те, що хоче — одружується з коханою, а на додачу й те, що за казковою логікою потрібно людині для щастя — царство чи півцарства, чарівні предмети й тварини тощо, тобто він отримує все, що тільки може побажати.

Немає такої людини, яка б не бажала *щастя*. Події майже кожної казки починаються з того, що герой вирушає у світ: *«йдемо світом щастя шукати»; «куди мені йти, аби щастя-гаразду знайти»; «йти пробувати/шукати щастя»* тощо. Це загальне місце часто повторюється в казці. Під пошуками щастя тут розуміється різне — пошуки матеріальних статків, кохання, подружньої пари, отримання життєвого досвіду, знань, ремесла, випробування власних сил тощо. В українських народних піснях козак, якому «нічого їсти — голодом сидіти» просить у матері пустити його «погуляти, доленьки шукати».

Та поняття щастя в людей буває різним. У казці «Три персні» батько, помираючи, дає кожному синові персня, кинувши який, сповнюється одне бажання. Старший брат, на перший погляд, розумно використовує батьків дар, позбавляючи бідних дітей від фізичної вади

(адже вони були горбатими). Вони годують за це свого благодійника все життя, але від тяжкої праці біда до них знову повертається. Побачивши це, брат умирає від жури. Другий брат пошкодував персня, коли тонув, і тому загинув. А третій допоміг людям — зупинив бурю та її наслідки. На запитання, чому він не захотів стати багатим, герой відповів: «Хіба можна бути *щасливим серед нещасливих? Тепер чую себе найбагатшим, бо зробив для всіх добро.* З того часу люди не давали йому бідувати — хто як міг допомагав молодшому брату» [9, 224].

У казці стверджується, що найвищою людською цінністю є бажання робити добро людям, допомагати їм, хоча це не дає матеріальних статків, але приносить людині духовне багатство — дяку й добре ставлення від інших людей, *за добро людина отримує добро.*

Для здійснення своїх бажань треба докласти зусиль, **нічого у світі не дається даремно** — ця думка втілюється в мотиві про нерозумних або заздрісних братів чи сестер, які хочуть мати всі блага задарма. Через свою легковажність і прагнення до «красивого життя» в дорозі затримуються безвідповідальні старші брати, які забувають про мету своєї подорожі, спокусившись дармовим пригощанням.

Негативні персонажі казок — царі, королі, цесарі — прагнуть здійснювати свої бажання чужими руками, вони посилають героя на пошуки чарівних тварин і предметів, часто на вірну смерть, самі нічим не ризикуючи. Та вони їм не дістаються, а опиняються в героя, який їх здобуває ціною власних зусиль.

Людина прагне більшого й більшого, їй завжди чогось бракує. Ця думка звучить у сповненій глибокої мудрості угорській казці «Сорочка задоволеної (щасливої) людини» із циклу казок про угорського короля Матяша.

Казка починається традиційним казковим зачином, далі згадується добрий і справедливий король. У деяких варіантах звучить ім'я короля Матяша (тут ідеться про Матяша справедливого, який правив країною в XV ст. і який у людській пам'яті залишився як мудрий і справедливий, захисник бідних). Короля тут зображено як людину з тонкою душевною організацією, що близько бере до серця біль інших, хоче покращити життя своїх підданих. Він вихований мудрою нянькою як *«людяна людина»*. Через це він і захворів дивною хворобою — його охопив великий сум (у наш час це б назвали депресією). Аби вилікуватися, він вирушає на пошук сорочки вдоволеної (щасливої) людини.

У казці під час блукань короля розкривається сутність людської натури, логіка людського розуму — люди, навіть маючи всього вдосталь, однаково залишаються невдоволеними, вони думають не про те хороше, що в них є, а про не, чого в них немає. Вони нібито шукають привід для свого нещастя й насолоджуються ним. Це властиво всім людям, адже король обходить усі верстви населення й ніде не знаходить вдоволених своїм становищем. Піддані скаржаться на малий заробіток, тяжке життя, великі податки тощо. Ставлення короля до цих скарг виявляється в іронічних зауваженнях — *«не можуть достатньо красти»*, *«не достатньо м'яка постіль у солдат»*, у загальних місцях для позначення переситу багатих — *«не достатньо білий хліб у панів»*. Усім чогось бракує, священику — грошей на новий дзвін, селянину — пшениці з урожаю, судді — нової дороги тощо. Усі чогось хочуть, вимагають від короля.

Вдоволеною в казці є лише одна людина — бідний дроворуб, який весело працює, незважаючи на нестатки. Він щасливіший від самого короля і навіть жаліє його — «О, ти бідолашний друже! Мені шкода тебе від усього серця, та в мене немає сорочки». Дроворуб розстібує свитку... Король вражений у саме серце — як може бути щасливою людина, яка не має навіть сорочки на тілі!

У казці звучить думка, що щастя не треба шукати, на нього не треба полювати, про нього не треба розмірковувати, його треба лише **розпізнати** — воно — в самій людині, яка вміє насолоджуватися життям і **сприймати його таким, яким воно є**. Бідний дроворуб вдячний Богові за все, що має — за роботу, за хліб, за

саме існування. Те, що інший розцінив би як приниження (йому дістаються рештки м'яса здохлої худоби), він уважає вдачею, везінням. І чогось більшого, кращого не бажає. **Щастя в нас самих**, треба вдовольнятися малим, цінувати, любити життя й дякувати Богові за все, що маєш — ось висновок казки. Сорочка щасливої людини, якої немає в самої людини, символізує те, що справжнє щастя полягає в придбанні не матеріальних, а духовних благ, воно в самому ставленні до життя. М. Монтень писав про це: «Кожному живеться добре чи погано залежно від того, що він сам з цього приводу думає. Задоволений не той, кого інші вважають задоволеним, а той, хто себе таким вважає. І взагалі, істинною і суттєвою тут можна вважати лише власну думку цієї людини.

Доля не приносить нам ні зла, ні добра, вона подає лише сирий матеріал того й іншого, а також насіння, здатне запліднити цю матерію. Наша душа, більш могутня у цьому плані, ніж доля, використовує і вживає їх на власний розсуд, будучи, таким чином, єдиною причиною і розпорядником свого щасливого чи нещасливого стану» [12, 64, 65].

Недарма в різних релігійних, містичних ученнях, сучасних психологічних настановах ідеться про **вдячність**, яку має відчувати людина до Бога, Всесвіту, буття загалом, має вчитися дякувати за подаровану їй радість існування, сприймати навколишній світ як великий дар буття. На думку Г. Сковороди, «вдячна воля» є джерелом «світлого смислу» людських діянь: «Гей, учися самої вдячності. Вчися, сидячи вдома, буваючи в дорозі, засинаючи й прокидаючись. Хай буде вона тобі найсолодшим і вечірнім, і раннім, і обіднім шматком!» [18, 111].

Бажання бувають дуже сильними, людина часто не в змозі протистояти їм. Вони засліплюють її, змушують втрачати відчуття реальності, в її думках лише одне устремління, що, природно, добром не закінчується. Так, в угорській казці за мішок золота пастух, хоч і дуже боїться змія-королевича, видає його таємницю чарівникові. Жадібний старший брат у сюжеті про золотоволосих близнюків ладен убити невинних дітей, аби лише отримати золотоперого чарівного птаха. Жадібний багач не може спинитися, збираючи гроші, а тому й гине.

Отже, людські бажання можуть слугувати людині як джерелом щастя, так і нещастя. Прикладом цього є казка «Як чоловік кумувався зі смертю» (СУС 382), де бідний чоловік раптово забагатів і отримав усе, чого прагнув — славу, багатство, гроші, але щасливим від того не став, його бажання дедалі зростали й множилися, усе перестало його задовольняти.

В угорській казці «Циган, якому всього було мало» циган, що вночі впав у ковбаню, слізно просить у Бога лише одного — визволити його з ями. Бажання здійснюється, і він опиняється біля циганського шатра. Однак циган одразу запрагнув більшого — поїсти, випити, шовкової постелі, далі грошей, слугу тощо. Зрештою, він стає королем і висловлює бажання лишитися ним назавжди. Та один із міністрів зауважує — ніщо не існує вічно, лише милосердний Бог на небі. Тоді циган висловлює бажання стати Богом і жити вічно, та це суперечить законам природи. У цю саму мить циган знову опиняється в брудній ковбані.

Подібною є українська казка «Про діда, що носив глину мішком». Її мораль узагальнена в дотепних словах: «Як хоч бути божком, то носи глину мішком».

Здійснення бажань нерозумних та жадібних людей не призводить до добра — ця думка звучить в українській казці «Як бажаєш — бажай мудро». Старим дідові й бабі пропонують загадати три бажання. Дід хотів просити міцного здоров'я, а баба — багатства. Та дід закашлявся і встиг побажати лише кишки з гречаною крупою. Дід був задоволений, а баба почала сваритися. Спересердя дід побажав, аби кишка повисла бабі з носа. Тож бабі нічого не лишалося, як наостанок попросити в мари, щоб кишка зникла з очей. Так і сталося. Засумували дід і баба, що не вдалося поїсти кишки з гречаною кашею.

В угорському каталозі казок (MNK 750 I*) є подібний сюжет під рубрикою «Ковбаса».

Здійснення нібито природних бажань за будь-яку ціну також призводить до нещастя. В українських та угорських казках таким жагучим бажанням для дівчини є одруження, вона бачить, що всі її подруги мають чоловіків чи коханих, тож і вона просить у Бога, вірніше, каже спересердя, мовляв, хочу бодай якогось коханця — хоч старого, хоч кривого, хоч самого чорта; в угорських — хоча б одноногого чи з кінськими ногами. Так і стається, коханий справді виявляється чортом і намагається забрати дівчину із собою до пекла.

Таким чином, як самі бажання, так і їх здійснення може приносити людині муки й страждання.

У східній філософії зречення прагнень проповідував Будда, відмова від бажань — є відмова від страждань, адже людина ніколи не задовольняється: «Слід зрозуміти тонкий механізм бажання. Бажання діє таким чином: бажання ставить умови вашому щастю. "Я буду щасливим, якщо я отримаю цей автомобіль, цю жінку, цей будинок". Здійснення бажань знімає умови, що стоять на заваді вашому щастю. По суті, усе, що ви зробили — це усунення непотрібних перепон до свого щастя, та вже невдовзі ви починаєте думати: "Якщо я знову зможу створити таку перепону, а далі знову її повністю подолати, і я знову відчую таке саме полегшення, яке відчув минулого разу, і знову буду себе прекрасно почувати". І таким чином, бажання, навіть якщо ми їх здійснюємо, призводять знову до виникнення нових бажань... Чим це важче, тим більшою мірою ви відчуваєте виклик. Чим це важче, тим більшою мірою ви робите ставку на всього себе, ви готові бути гравцем. І, звичайно, виникає більше надій і більше бажань» [14, 174].

У сучасних розвинутих країнах людина має все, до чого вона прагнула, саме це східні філософи вважають причиною депресії в людей. Тобто людина, яка перебуває в скруті, ще продовжує мріяти про краще, сподіватися на завтрашній день, який може все змінити, на Заході людина отримала всі блага, але зрозуміла, що однаково не стала щасливою, їй нема чого сподіватися, чого прагнути, вона опинилася в глухому куті.

Людські бажання є дуже різноманітними, вони діляться на тілесні, пов'язані з фізіологічними потребами, і духовні. Основними групами бажань, які реалізуються в щасливому закінченні казки, є **типові людські прагнення**, властиві всьому людству — виживання та процвітання (здобуття матеріального добробуту, влади, а також подружньої пари). Цим переважно й закінчуються всі чарівні казки: «Azóta már bizonyosan megcsinálta a szerencséjét, megsegített egykét bajba jutott királyt, elbánt egypár boszorkánnyal, és bekötette a legtakarosabb királykisasszony fejét, s boldogán él szüleivel és testvéreivel a maga fél királyságában. Így teljesedett be a mókuskirály jövendőlése» [26, 115]. (Відтоді він уже, певна річ, здобув своє щастя, допоміг одному—двом королям, що потрапили в біду, покарав кілька відьом, і одружився з найгарнішою принцесою, і щасливо жив із батьками та братами у власній половині королівства. Так справдилося пророцтво короля білок).

Броніслава Кербеліте шляхом структурно-семантичного аналізу литовської чарівної казки виокремила п'ять типів елементарних сюжетів, які й характеризують основні цілі, прагнення героїв казок. Ними є: 1. Стремління до свободи від чужих до панування над ними. 2. Добування засобів існування чи об'єктів, що створюють зручності. 3. Стремління до рівноправного чи високого становища в родині, сім'ї та суспільстві. 4. Пошуки ідеального жениха чи нареченої. 5. Стремління до цілісного й повноцінного роду, сім'ї чи суспільства [11, 94, 95].

Люди, які в той час жили дуже бідно, прагнули насамперед забезпечити свої фізіологічні потреби, адже часто в хаті не було навіть хліба, панувала нужда. Тож про що міг мріяти селянин, як не про **харчі**, їх достаток у майбутньому. Тому в казках з'являються чарівні предмети, які постійно забезпечують людину їжею, пишно описуються багаті пригощання тощо. В угорських казках традиційним зворотом є побажання — «*хай буде все, чого бажають очі-рот*». Чарівні предмети трапляються в шерегу сюжетів (АТ 563, АТ 564, АТ 567, АТ 590). Це можуть бути чарівні скатертина,

столик, якому варто лише сказати «Столик, застеляйся…», насіння, з якого виростають чудодійні гарбузи: «Закотив гарбуза до хати і нагострив ніж. Коли розрізав на дві половини, то очам не повірив: там був білий хліб, калачі, бринза, м'ясо, ковбаса, солонина — варене, смажене, солодке, квасне й гірке. Та ще й пляшка рому. Максим викладав те добро на стіл, а в гарбузі не меншало» [15, 44].

У другому чудодійному гарбузі був одяг, необхідний людині, а в третьому — золото. Гроші, золото, діаманти, коштовності є символами багатства, тому їх теж часто прагнуть здобути. Персонажі блукають кімнатами, в одній повнісінько срібла, у другій — золота, у третій — діамантів, у четвертій — усілякої їжі, у п'ятій — напоїв: «Хочу, аби минї було на завтра: золоті двори на штири пьонтра, коло дворів золоте дубє з діяментовим листєм заввишки тих дворів, від цих дворів до царських золоті мости, биті діяментовим звіздьим!» [2, 44].

Зрозуміло, що поняття про статки й багатство у казці відповідають уявленням селянства, отриманим із власного досвіду. Так, інтер'єр царського палацу може нагадувати селянську хату, а цар хвалитися «кіньми, коровами, биками, вівцями — словом, усім, що має». «Мав усього доста: і хліба, і грошей, і худоби, і землі, свою винницю — словом усе, що треба чоловікові, аби став багатим» [7, 134]. Ці уявлення можуть бути досить наївними: «Чоловік дивиться у дзеркало, бачить: його дочка у прекрасному палаці. А навколо палацу — загорода, квітники, яких ніде не побачиш. А в самому палаці стільки кімнат, скільки днів у році. Кожна кімната має своє призначення, і на дверях написано, що вона може дати людині. На одних написано: "Мені треба взуття". Бідняк, не довго думаючи, сказав: — Мені треба стільки й стільки пар топанок! Раптом перед ним появилася ціла купа взуття...» [10, 45].

Описи ці яскраві, наочні, образні саме через їхню подібність до дійсності. Кімнати, золоті меблі королівських палат загалом нагадують оселю найзаможнішого господаря. Сам король від своїх дворян відрізняється хіба що короною на голові й королівськими атрибутами. Дружини драконів готують вечерю чоловікам, щоправда, хліб тут із каменя, а ніж величиною з дошку, галушки олов'яні чи залізні, вино він споживає бочками, та загалом усе нагадує звичайне пригощання гостя.

Мірилом достатку в усі віки були **гроші**, які також можуть з'являтися чудодійним шляхом. Їх може приносити чарівний ослик («потрусися, ослику») чи баранчик, який б'є ногою і сипляться гроші (угор.); щодня під подушкою знаходять гроші золотоволосі близнюки, які з'їли серце та печінку чарівного птаха тощо (АТ 567).

В угорській казці «Принесений Вітром» двоє братів пішли шукати щастя й не повернулися. За ними вирушила сестра. Дорогою вона врятувала чорта, який за це почав їй допомагати, подружився з її сином. Жінка розпитувала чорта, чи він не чув, де знайти щастя? Той відповів, що знає, та хто його знайде, *ніколи більше не буде спокійним, бо потребуватиме дедалі більше скарбів*. Однак жінка не повірила чорту, що щастя полягає в праці, подумала, що чорт хитрує, мовляв, якби вона знайшла щастя, то зробила б сина паном, а більше їй нічого не треба. Наказала чорту нести її на гору, у глибоку печеру, де перебуває щастя. Чорт попереджав, мовляв, *щастя є скарбом диявола, хто багато від нього хоче, не отримає й найменшого*. Під час пошуків вони втратили кіз, які були з ними. А потому її сина підхопив вітер і кудись поніс… Таким чином, вона не знайшла щастя і втратила сина, «якого любила, як життя, а може й більше». Тим часом його знайшли якісь люди, усиновили. Принесений Вітром підріс і пішов шукати матір. Після численних пригод він її знаходить, і це стає для них щастям. Тож щастя виявилося *в любові*, теплоті родинних стосунків.

Казка відображає дійсність у формі бажаного, її фантастика стає художнім засобом подолання реальних життєвих перешкод. М. Горький писав: «Немає фантазії, в основі якої б не лежала реальність. Суще і бажане: звір сильніший від людини, треба бути сильнішим від звіра. Крупні звірі не можуть спіймати

птаха в повітрі, звідси бажання літати, швидко пересуватися по землі — "чоботи-скороходи", "килим-літак" і т. д. Фантазія первісної людини як вираження бажаного, уявлення про її можливості. Скелети птерозаврів і літаючий ящур — "дракон-воланс" як прототип дракона, Змія-Горинича. Казка як прототип гіпотези» [1, 192].

Людина завжди мріяла **полегшити свою тяжку працю**, зробити її легкою та плідною. Тож у казках трапляється навіть пшениця, що родить двічі на рік, тобто набагато збільшується її врожайність. За день будуються мости й палаци, засіваються поля, збирається врожай тощо.

Людина мріє **мати велику силу й надприродні здатності**, бути захищеною від ворогів, непереможною в бою: «І почав ділити хлопцям дари. Дав їм такі коні: куди загадають, туди понесуть. Дав їм шаблі. Шаблі такі, що загадають, то зрубають. Дав їм пушки. А були такі, що хлопці загадають, то й застрілять. Дав їм одіж, що до неї ся нич не бере — ні вогонь, ні вода. І повів їх під фундамент, а там — три керниці. Всі киплять і діамантовий пісок підкидають. В одній червоне вино, в другій — чорне, в третій — молоко. Зачерпнув їм по погару червоного вина — випили, й показав їм явора: "Но, Лайош, кой вирвеш цього явора — на світі не буде дужчого за тебе"» [5, 113].

Старий мріє **стати молодим**: «*Azt szeretném, ha még megfiatalodnék, oszt látnám a boldogságotokot.* Ha valaki elmenne, osztán elhozná nekem az ílet vizít, hogy még eccer megfiatalodnék» [33, 92]. (*Я б хотів відмолодитися, у цьому бачу щастя.* Якби хтось пішов і приніс мені води життя, аби я знову став молодим). Однак таке бажання не є природним, адже воно суперечить законам життя, на все є свій час, людина не може вступати в одну й ту саму воду.

Недосяжною мрією людей у всі часи було **безсмертя**, уникнення страшного кінця. Герой казки хоча й умирає, однак воскресає за допомогою живої та мертвої води. Мрії про безсмертя втілилися в угорській казці «Юнак у пошуках безсмертя» (АТ 470 С*), яка відома в європейському фольклорі; у східнослов'янській традиції існує лише російська версія, про що згадує Є. Шаблівський, який детально дослідив цей і подібні сюжети [24, 95–105]. У казці порушують складні філософські питання про життя і смерть, досягнення безсмертя. Ми спостерігаємо ту саму невгамованість людських бажань — герою мало жити 600, 800, 1000 років, він прагне жити вічно і спершу досягає цього. Та він «випадає» зі свого реального часу й простору, сумує, і повертаючись до своєї країни, бачить безрадісну картину — усе цілковито змінилося, рідні давно померли, йому тут нічого робити. Розгублений, він хоче повернутися до країни безсмертя, за ним женеться Смерть, і королева безсмертя дивом рятує його. В інших варіантах закінчення не є щасливим. Трагізм ситуації героя символічно підкреслено тим, що він опиняється на мурі замку, що оточує володіння королеви безсмертя, тобто між життям і смертю, його обсідають болісні вагання — він нещасливий у країні безсмертя, бо це не його світ, і не може бути безсмертним у своєму фізичному просторі, тут він підвладний невмолимому закону життя.

Бажання людини, що потрапила в біду, пов'язані з поверненням до попереднього стану, коли вона могла й не помічати, що була щасливою. Тоді вона особливо починає **цінувати здоров'я**, яке також є щастям. «Питає цісар: Де ти йдеш? Він відповідає до цісаря: Іду щастя шукати. Цісар каже: *Іди шукай і мого щастя, бо в мене син сім рік на один бік лежить, хворіє*» [8, 214].

Дослідники підмітили дуже важливу річ — саме творча фантазія людини спричинилася до великих наукових відкриттів у майбутньому: «Як бачимо, віра в казку своєрідно обумовлювалася інтуїтивним відчуттям можливості існування певних явищ і об'єктів поза сферою набутого людиною досвіду, стимулювалася нестримним прагненням пізнати непізнане. Фантастичне начало виростало на ґрунті об'єктивної дійсності як реального збудника перспективної мрії трудової людини [...] Скажімо, непосильну вимогу ставив казковий цар перед хлопцем, що сватався до його

доньки, — побудувати за ніч золотий міст між двома палацами і віз-самохід, що курсував по тому мосту ("Лемик"), але в цій вимозі пульсувала мрія про якийсь новий досконалий спосіб сполучення. А що на сьогодні ця мрія вже технічно втілена в різних формах, — яскраве свідчення її первісної реальності, незважаючи на казково-фантастичне оформлення. Здавалось би, нічого спільного немає сучасний понтон і кинутий через Дунай героєм казки "Шаркань купила хлопця" рушник-місточок, що забирається цим героєм з собою після переходу річки, або дерев'яна, сонячна та зоряна сукні красуні-героїні з казки "Дерев'яне чудо" з сьогочасним одягом із синтетичних матеріалів, а втім між ними все ж відчувається якась невловима спорідненість в плані самої ідеї створення легких рухомих мостів чи одягів із зовсім незвичних для цього матеріалів [...]

Як бачимо, в глибинах фантастичних вигадок находяться продуктивні зерна сміливих припущень, відчувається нестримне бажання численних людських поколінь хоч би уявно розширити свої можливості впливу на природу. В кінцевому рахунку казка як така по-своєму відображала й підживлювала людську пізнавальну діяльність, будучи історично обумовленим її компонентом, продуктом творчості трудового колективу ранніх етапів розвитку суспільства» [6, 5, 6].

Людина мріяла не лише в казках. Подібні гіпотези існували й у численних легендах та міфах, згодом — у науковій фантастиці, кращі твори якої передбачили багато наукових відкриттів і досягнень. Паралелі між казками й фантастичною літературою провів і вивчив російський дослідник Є. Неєлов [13].

Таким чином, бажання людини, яке існувало у формі мрії, надихало її на пошуки реалізації цієї мрії. Та приступити до цих пошуків міг не кожен, а лише той, хто попри будь-яку логіку та здоровий глузд повірив у неможливе, фантастичне, про реальне існування якого годі було й думати. І не тільки наукові пошуки, а передусім творча енергія людини, віра в здійснення нездійсненного, а також інтуїція, що часто є сильнішою за логіку, призвели до створення речей, дійсно казкових для тогочасної людини.

Технічний прогрес у наш час досяг рівня, якого в минулому годі було й уявити. Праця людини стала значно легшою, у неї з'явилося набагато більше вільного часу, високого рівня досяг комфорт тощо, та чи стала людина щасливішою? Навряд чи, адже моральний, духовний розвиток людини значно відстає від темпів розвитку наукової думки, у зв'язку з чим постає шерег проблем щодо моральних аспектів утілення її в життя, подальшого виживання людства. Зрештою, за блага цивілізації, відхід від природи людина змушена платити велику ціну — погіршення фізичного стану, загроза глобальних катаклізмів, утрата сенсу життя, закоріненості в існуванні.

Одним із найсильніших бажань людини в усі віки було **бажання влади над іншими людьми**. Так, у казці «Падіння льодяного царства» Іванко захотів стати царем. Бажання сина бідного чоловіка, яке викликає в усіх неймовірний подив, подано в дещо наївній напівіронічній манері. Усі сини вивчилися якогось ремесла, не вистачило заняття лише найменшому, який ніким не хотів бути, лише царем, тому вирушив на пошуки країни, де треба царя. У дорозі з нього підсміюються люди, дивуються царі, яким він пропонує передати йому царство: «Гей, сине, ти думаєш, що царем бути фігля? Та ото на світі найтяжче ремесло!» [21, 12]. Однак Іванкові це «*любиться*», він наполегливо йде до своєї мети, навіть ризикуючи життям, не відступає від свого слова, перемагає Льодяного царя та отримує царство.

Однак **великої влади заслуговує лише достойна людина** — це чітко звучить у казці — тобто людина, яка зможе правильно розпоряджатися цією владою, правитиме розумно й справедливо. Тому царство чи півцарства героєві дістається після великих подвигів і страждань: «Після весілля я передам тобі цілу державу, а на твою мудру голову накладу корону. *Ти її заслужив, бо ти і настраждався, і натерпівся, і багато лиха зазнав*» [7, 85].

Майже кожна чарівна казка завершується **одруженням героя**, свою наречену він довго

шукає і здобуває, знайти свою пару — одне з найсильніших бажань: «Хлопець змужнів, став красним леґенем. І скоро зажурився — ніщо не тішило його, ні до чого не мав охоти. — Що з тобою, сину? — здивувався велетень. Чому ніщо тобі не миле? — Дідику, — мовив хлопець, — *хотів би я женитися*» [20, 109].

Герой іде служити, аби набути статків і одружитися. В інших казках він вирушає на пошуки дівчини, яка йому сподобалася. Заради одруження хлопець може порушувати батьківський наказ, присягу баби-яги тощо, за що його карають. Народний погляд на одруження як нагальну необхідність звучить у словах мудрих помічників: «Хлопче, зупинися трохи. Що ти так бурлакуєш по селах та й по містах? Та ти файний хлопець, здоровий, не каліка. Можеш узятися до якоїсь роботи, заробити собі грошей, уженитися, мати жінку, діти. З тебе буде файний ґазда». Це виражено в казці й прислів'ям: «Ге, кажуть люди, — та *як ти до тридцять нежонатий, а до сорок не багатий, то вже з тебе нічого нема*» [22, 55]. «І були б довго ще стояли, якби Тимофій не подумав, що *ліпше умерти, ніж нежонатим свій вік звікувати*» [9, 51]. «Jaj, hát én abba a járatba vagyok, kedves ídesapám meg kedves ídesanyám, hogy nősülnék meg, mer senkim nincs a világon. Csak van egy öreg apám, de mán az is hajdoklik. Hát minek legyek velek, mikor nekem mán *asszonyra van szükségem, aki melett meg fogok húzódni*» [32, 97].

(«Ой, та я зараз мандрую, любі батечко й матінко, бо хочу женитися, адже нікого не маю на світі. Є в мене лише старий батько, та й той помирає. Що ж мені робити, *потребую дружини, з якою житиму далі*»).

У всіх казках герой «*щасливо жениться*», тобто з коханою дівчиною, наділеною як зовнішньою, так і внутрішньою красою тощо, вона йому *судилася* на все життя. Фаза одруження в сюжетнообразній структурі казки найчастіше виступає прикінцевим елементом. Здебільшого — це шлюб із царською (королівською, панською) дочкою та успадкування тестевої держави (царства тощо). З одного боку, це ситуація «хепі-енд» — результат, винагорода за всі випробування (страждання) головного героя, з другого — відбиток особливостей, імовірно, історичного престолоуспадкування екзогамним нареченим, що ставав царем у результаті адекватності наявним у тогочасному соціумі параметрам, якими маркувалася вакансія майбутнього (молодого) царя. Така відповідність демонструвалася в процесі проходження претендентом складних і різнопланових ритуальних випробувань. В. Пропп уважає, що казка відображає канонічну ініціаційну фазову схему-алгоритм: відправка для ініціації в підземне царство (смерті) — ритуальне навчання-випробування — чудесне переродження (воскресіння) — і як нагорода — жадане одруження.

Отже, весілля, як один із кульмінаційних моментів казки і як одна з найкращих подій у житті людини, описують пишно й багато, так би мовити, зі смаком. Молодих змальовують порівняннями, характерними для весільної обрядовості: молодий був як місяць уповні, молода — як та зірочка. Весільний бенкет зображують весело та з гумором: «Тут свадьба в розгарі: гудаки гудуть, молоді і старі підскакують — то грають, веселяться, співають, кричать» [7, 256].

Молодим бажають щастя й злагоди: «Але знайте, злагода й здоров'я — найбільше багатство. Любіть і не кривдіть одне одного» [8, 104]. «Жийте, діти, щасливі і в мирі! Будьте веселі, як весна, здорові, як вода, гожі, як рожа, багаті, як земля наша!» [19, 205].

У деяких фінальних формулах згадується про довге й щасливе життя молодого подружжя: «Цар зробив весілля, повінував царівну та Івана. І *вони добре жили, статкували, любили й шанували одне одного*» [19, 267]. «І молоді потім собі *жили, як двоє голуб'ят, у любові і злагоді*. Ніякої гризоти не знали. Може й тепер живуть, як не повмирали» [23, 79]. «І хлопець лишився у тому царстві. Завів нові порядки, дав добре життя усім людям. Від старого няня привіз тої пшениці, що двічі на рік родила, роздав її ґаздам, і вони почали сіяти, хороший урожай збирати. А *наш хлопець ще й тепер любить свою молодицю*» [5, 126].

Казковий хепі-енд є важливим для людини з психологічного боку. Угорська фольклористка

Л. Дег писала: «Казковий світ виконання бажань та світ суворої реальності прямують паралельними, невіддільними та взаємозалежними напрямками. Так само як люди готові зустрічатися з реаліями повсякдення, вони повинні мати й здатність полегшувати труднощі щоденного життя, мріючи та фантазуючи. Таким чином, ці реалії стають більш прийнятними. Психоаналітик Бруно Беттельгейм сказав, що діти потребують казок, аби стати здоровими підлітками, потрібні вони й підліткам, аби зберегти здоров'я духу та здобути сили для боротьба та виживання. Ми не можемо існувати без оптимізму, яким постачає нас магічний світ. Ми не можемо не сподіватися, що подорож крізь життя матиме щасливе повернення» [3, 85].

Одним із важливих духовних устремлінь людини завжди було **встановлення справедливості**, правдивих законів на землі. «Своєрідна чарівність і своєрідний реалізм казки полягає в тому, що вона з багатьох точок зору є цікавим і своєрідним відображенням реальності: в ній можна віднайти збережені казкою елементи минулого, теперішнього, повсякденного життя народу, як вираз віри у достойніше, справедливіше життя, втіленої у казковому правосудді» — писав І. Бано [25, 20].

Герой чарівної казки «іде у світ *шукати Правду*», оскільки: «Нема тут життя, бо *моя правда записана на піску, а кривда — на камені*. Піду у світ» [9, 51].

Справедливість завжди перемагає в казці — антиподи героя, які його кривдять, караються переважно за допомогою чарівних предметів, вигаданих уявою народу. Це може бути чарівна паличка, яка за наказом вискакує з міха та б'є кривдників, чарівні фрукти, з'ївши які, у людей відростають носи й вуха... У казці «Пан і слуга» Івану дістається мотузок — варто лише подумати, що захочеш вчинити, зав'язати вузол на мотузкові й сказати: «Як є — так хай буде!». З його допомогою Іван відновлює справедливість, пан віддає за нього дочку, як і обіцяв.

У побутових казках особливо сильно звучить прагнення до відновлення соціальної справедливості, адже селяни були повністю безправними перед владою. Тут покарання за приниження відбувається за допомогою висміювання негативних соціальних типів дотепним героєм, казка ставить їх у гротескні, безглузді ситуації, вони можуть каратися й фізично, аби краще запам'яталося. С. Росовецький уважає це бажанням психологічної компенсації за причинену кривду: «Немає такого приниження, такої кари, яких не зазнав би пан від селянина та господар від наймита в новелістичній казці. Є в цьому прояві соціальної фантастики важлива деталь. Селянин, певна річ, бачив і розумів, що "пани" стоять на вищому за нього культурному щаблі, і тому в казці компенсує це на рівні інтелектуальному: "пан завжди дурний, а селянин із надзвичайною легкістю його обдурює"» [16, 61].

Бажання справедливості, віра в неї виражається також у казках про доброго й справедливого правителя, який керує країною (цикл творів про угорського короля Матяша в угорців та українців-русинів).

Отже, на прикладі оповідальної традиції різномовних спільнот можемо зробити висновок про те, що в народній казці регіону відобразилися найхарактерніші загальнолюдські бажання та прагнення. Завдяки казковій фантастиці вони подаються як уже здійснені, опредметнені, доступні.

1. *Горький М.* О литературе. Статьи и речи. 1928–1936. – М., 1937.
2. Гуцульщина: П'ята часть. Написав проф. В. Шухевич. – Л., 1908.
3. *Дег Л.* У центрі уваги митець: творення та виконання традиційних казок // Усна епіка: етнічні традиції та виконавство / Матеріали міжнар. наук. конф. – К., 1997. – Ч. 1. – С. 85–105.
4. *Дей О. І.* Поетика української народної пісні. – К., 1978.
5. Дідо-всевідо: Закарпатські народні казки / Вступ. ст., упорядкув., підгот. текстів Запис П. В. Лінтура. – Ужгород, 1969.
6. Дерев'яне чудо: Народні казки / Вступ. ст., упорядкув., підгот. текстів та прим. О. І. Дея. – Ужгород, 1981.
7. Зачаровані казкою / Українські народні казки в записах П. В. Лінтура; упорядкув. І. М. Сенька, В. В. Лінтура. – Ужгород, 1984.
8. Казкар: Народні казки Українських Карпат / Упорядкув., підгот. текстів, прим. та слов. І. В. Хланти. – Ужгород, 1995.

9. Казки Буковини / Запис та літ. підгот. текстів М. Г. Івасюка, упорядкув. М. Г. Івасюка та В. С. Басараба. – Ужгород, 1973.
10. Казки одного села / Запис текстів, післямова та прим. П. В. Лінтура; упорядкув. Ю. Д. Туряниця. – Ужгород, 1979.
11. *Кербелите Б.* Историческое развитие структур и семиотики сказок (на материале литовских волшебных сказок). – Вильнюс, 1979.
12. *Монтень М.* Опыты. – М., 1979. – Кн. 1–2.
13. *Неелов Е. М.* Сказка, фантастика, современность. – Петрозаводск, 1987.
14. *Ошо.* От медицины к медитации. – М., 2001.
15. Правда і кривда: Казки / Передм., упорядкув. і прим. І. В. Хланти. – Ужгород, 1982.
16. *Росовецький С. К.* Український фольклор у теоретичному висвітленні. – К., 2007. – Ч. 2. Жанри.
17. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. – Ленинград, 1979.
18. *Сковорода Г.* Твори: У 2 т. – К., 1994.
19. Срібні воли: Казки гір і Підгір'я в записах Степана Пушика. – К., 1989.
20. Таємниця скляної гори: Закарпатські народні казки, зібрані М. Фінцицьким / Переклад з угор. та післямова Ю. Шкробинця. – Ужгород, 1975.
21. Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича / Запис текстів та впорядкув. П. В. Лінтура. – Ужгород, 1968.
22. Українські народні казки: Казки Гуцульщини / Запис, упорядкув. і літ. опрац. М. Зінчука. – Л., 2003. – Кн. 1.
23. Чарівне горнятко: Казки / Запис текстів С. Далавурака, М. Івасюка, В. Бандурака та С. Пушика; упорядкув. С. Далавурак та М. Івасюк. – Ужгород, 1971.
24. *Шабліовський В. Є.* Міжнародний сюжет «Юнак у пошуках безсмертя» (АТ 470С*) // Слов'янське літературознавство і фольклористика. – 1990. – Вип. 18. – С. 95–105.
25. *Banó I.* Népmese // Magyar néprajz. – Bp., 1988. – K. V. – Old. 7–79.
26. Három arany nyílvessző. Kárpátaljai magyar népmesék. – Budapest; Ungvár, 1973.
27. *Kocsisne Szirmai.* Felsőtiszai népmesék. – Budapest, 1956.
28. Magyar Népmesekatalogus. – Budapest, 1978–1986. – K. 1–7.
29. *Pallag Rózsa.* Kárpát-ukrajnai magyar népmesék / Össz. Sándor L. – Budapest, 1988.
30. Ritkaszép magyar népmesék. Угорські народні казки рідкісної краси – К., 2002.
31. The types of the folktale. A classification and bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen translated and enlarged by Stith Thompson. – Helsinki, 1964.
32. Tűzoltó nagymadár. Beregújfalusi népmesék és mondák / Penckóferné Punykó M. gyűjtése. – Budapest; Ungvár, 1993.
33. Ungi népmesék és mondák. Gyűjt. és bev. rész irta Géczi J. – Budapest; Ungvár, 1989.

«КОЛЯДУВАННЯ В КИЇВІ ТА ВИСТАВА “ЦАРЯ ІРОДА” В КІНЦІ ХІХ СТ.» (з рукописної спадщини Олександра Іванова – письменника і фольклориста)

Валентина Новійчук

УДК 394.2+398.332.4(477–25)“18”

Публікація нарису Олександра Іванова «Колядування в Київі та вистава “Царя Ірода” в кінці ХІХ ст.» розкриває малодосліджені сторінки міського народного побуту на межі століть (кінець ХІХ – початок ХХ ст.). Заслуговує на увагу постать записувача «Колядування...» – Олександра Васильовича Іванова (1884–1958). Український письменник, перекладач, дослідник літератури своєю працею допомагав глибше та краще осмислити й зберегти досвід і надбання традиційної народної культури. У публікації представлені оригінальні тексти, якими «славіли» Варвару та Миколая; а також текст вистави «Цар Ірод», що передавався усно від покоління до покоління. Докладно описано психологічні й технологічні моменти підготовки та проведення дійства: створення костюмів, виготовлення масок, «звізди», панцирів, шабель та іншого реквізиту, а також орієнтація на певні статево-вікові параметри учасників видовища.

Ключові слова: Різдво, Різдвяна звізда, св. Варвара, св. Миколай, колядування, вистава, Цар Ірод.

The publication of the Olexandr Ivanov's essay «The Christmas Carols in Kyiv and "King Herodus" Performance at the End of the 19th Century» exposes the unsufficiently explored sides of urban people's everyday life at the boundary of the 19th—20th centuries. A figure of Olexandr Ivanov, a collector of the «Christmas Carols...» is worth of notice. He is the Ukrainian writer, translator and literature critic who helped us with all of his work to better comprehend and preserve the experience and achievements of the traditional folk culture. Submitted in the present article are the original texts with which they «praised» St. Barbara and St. Nickolas and also the «King Herodus» libretto which had been passed orally from one generation to another. The essay describes in detail the psychological and technological features of preparing and conducting of the performance: designing of costumes, making of masks, a Star, an armour, the sabres and other essential elements, as well as an adherence to the particular gender and age parameters of the performers.

Keywords: Christmas, Christmas Star, St. Barbara, St. Nickolas, Christmas carols, performance, King Herodus.

З утворенням у листопаді 1918 року Всеукраїнської Академії наук вперше дослідження історії України, української літератури й українського мистецтва посіло одне із провідних місць і стало пріоритетним напрямом розвитку української гуманітарної науки. Головну увагу було присвячено всьому, що складало концепт «українознавство». Неабияке значення в розвої української етнографічної науки в 20-х роках XX ст. мала робота Етнографічної комісії ВУАН і розгорнута при ній діяльність Історично-філологічного відділу з його секціями, комісіями, кабінетами, товариствами та великою кількістю кореспондентів-дописувачів по всій Україні. Значну науково-дослідницьку роботу проводили кафедри історії, мови й літератури та їхні секції в найбільших містах України. Крім того, ціла когорта окремих дослідників, студентська та шкільна молодь, викладачі вищих і середніх шкіл провінційних міст, таких як Житомир, Чернігів, Кам'янець-Подільський, Вінниця та багато інших, перебували в постійному і безпосередньому контакті з відповідною комісією чи кабінетом ВУАН, надсилаючи їм свої розвідки, етнографічні та фольклорні матеріали. До інтенсивної народознавчої праці активно долучалася провінційна інтелігенція, яка своєю подвижницькою працею допомагала ґрунтовніше й глибше осмислити досвід і надбання минувшини. «Кореспондентська мережа Етнографічної Комісії ВУАН об'єднувала наприкінці 20-х років 1200 кореспондентів-дописувачів. Пізніше число краєзнавців, що підтримували зв'язок з Комісією збільшилося до 4000 чоловік. Лише у 1926 році Комісія розповсюдила серед збирачів понад 6000 примірників різноманітних програм та методичних інструкцій. В результаті збирацько-пошукової роботи кореспондентів до архіву Комісії надійшов унікальний джерельний матеріал кількістю 50 000 архівних аркушів» [1].

До цієї багаточисельної плеяди дослідників-аматорів належав й Олександр Васильович Іванов (1884—1958) — український письменник, перекладач, дослідник літератури, який зробив помітний внесок в українську народознавчу науку. Докладних біографічних відомостей про О. Іванова у нас, на жаль, немає. Відомо, що науковець свого часу приятелював з родиною Лесі Українки, зокрема з Оленою Пчілкою. З його листування з Етнографічною комісією ВУАН [2] довідуємося про те, що у 1927—1929 роках він був завідувачем семирічної трудшколи у м. Могилеві-Подільському. О. Іванов плідно співпрацював з Етнографічною комісією, до якої надіслав чимало матеріалів, серед яких:

1) замовляння, звичаї, весілля, пісні деклассованих елементів, записані на Поділлі (1924—1930) [НАФРФ ІМФЕ. — Ф. 1, од. зб. 404, 187 арк., рукопис];

2) «Звичаї подолян у першій половині XIX ст. Про народні звичаї, коляду і гаївку в Кам'янецькій та Проскурівській округах на Поділлі» (1928) [НАФРФ ІМФЕ. — Ф. 33, од. зб. 7, 64 арк., рукопис];

3) «Колядування в Києві та вистава "Царя Ірода" в кінці XIX ст.» (1929) [НАФРФ ІМФЕ. — Ф. 1, од. зб. 372, 28 арк.; ф. 33, од. зб. 7а, 28 арк., рукопис];

4) «Причинки до пізнання весільної та похоронної обрядовості» (1930) [НАФРФ ІМФЕ. — Ф. 1, од. зб. 297, 39 арк., рукопис];

5) «Селянські замовляння (“пристріт”, або “вроки”, і “переляк”)» (1930) [НАФРФ ІМФЕ. — Ф. 1, од. зб. 298, 19 арк., рукопис].

Увазі читачів пропонуємо нарис О. Іванова «Колядування в Київі та вистава “Царя Ірода” в кінці ХІХ ст.», що зберігається в Наукових архівних фондах рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України [ф. 1, од. зб. 372]. Ідентичний текст «Колядування в Київі…» О. Іванов надіслав того ж 1929 року до етнографічного товариства у Києві [Там само. — Ф. 33, од. зб. 7а]. Перед текстом опису колядування та вистави в обох випадках вміщено лист, відповідно до Етнографічної комісії та Етнографічного Товариства в Києві, а також вступна частина під назвою «Замість передмови», де описано обставини, за яких відбувався запис. Вважаємо за доцільне до тексту «Колядування в Київі…» подати ілюстрації «Різдвяної звізди», зроблені одним із кореспондентів-дописувачів Етнографічної комісії та Етнографічного товариства того часу Борисом Сікалом.

Матеріали подано зі збереженням лексики й орфографії оригіналу.

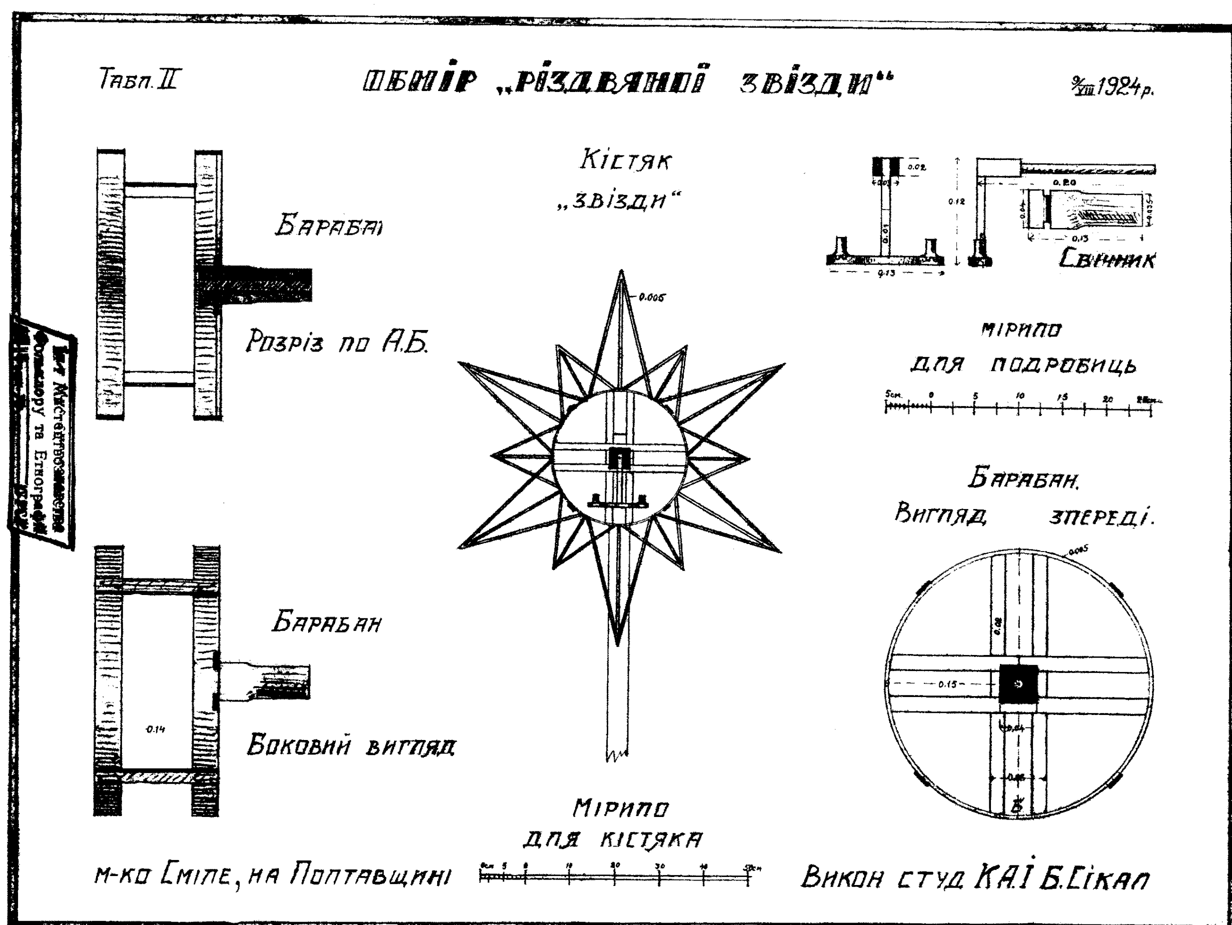
* * *

КОЛЯДУВАННЯ В КИЇВІ ТА ВИСТАВА «ЦАРЯ ІРОДА» В КІНЦІ ХІХ СТОЛІТТЯ

До Етнографічної Комісії Української Академії Наук

Замість передмови

Коли я мешкав у Київі і був хлопчиком, то підтримував зносини з хлопцями, які мешкали навколо, заходив до помешкань їх батьків, а тому все життя їх проходило на моїх очах. При мені готувалися, щоб славити, при мені робили репетиції «Царя Ірода», а тому все, що написано, я написав по власних спостереженнях.



Згодом, року 1913-го, я вирішив записати те, що колись було, бо довідався, що в Києві вже покинули виставляти «Царя Ірода». Записано було російською мовою, бо мав на меті надіслати нариса до «Исторического Вестника», але за браком вільного часу нарис так і лишився лежати поміж рукописами. Цього року навесні, бувши в Києві, я довідався від т. В. Білого, що Етнографічна Комісія УАН збирає матеріали про «Царя Ірода» та «Царя Максиміляна», згадав про свій нарис й вирішив надіслати його до Етнографічної Комісії УАН.

Добре, що раніше, року 1913-го, я записав, бо признаюсь по правді, якби тепер прийшлося записати, то не записав би й того, що записано, бо з роками забувається те, що здається ніколи не повинно було забутися.

Записано все у мене без змін, точнісінько так, як колись говорили. Що ж торкається до мелодій пісень, то на жаль я не вмію записати їх, а тому, коли буду в Києві, то проспіваю їх кому-небудь з робітників Кабінету Музичної Етнографії, аби записали їх на ноти.

Ол. Іванов

6/VII 1929 р.

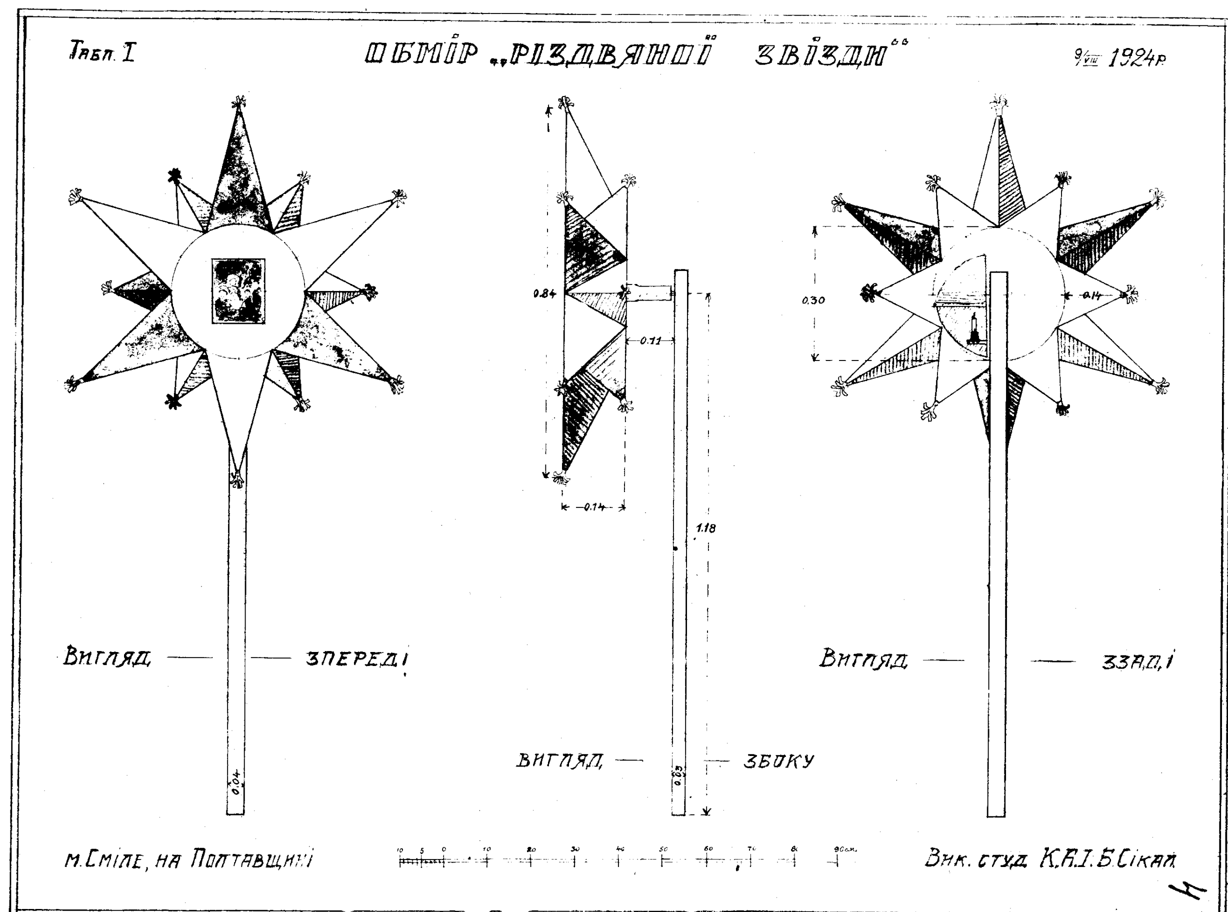
м. Могилів на Поділлі

Моя адреса: м. Могилів на Поділлі. Садова вул., ч. 16

Семирічна трудшкола, ч. 8

Завідувачеві Олександрові Васильовичу Іванову

Те, що я пишу, відбувалося 1890–1900 рр. у місті Києві, але на початку XX століття загинуло. Це колядування святих і вистава «Царя Ірода». Все це я спостерігав власними очима. Починалося це взимку, в грудні місяці. Колядували (по тодішній київській мові «славілі») Христа хлопчики, переважно діти бідних людей, але іноді до них приєднувалися й діти заможних батьків, навіть інтелігентних, яких захоплювала



новина, і які бажали сами безпосередньо взяти участь у тому, що робилося. Часом діти інтелігентних батьків робили це так, що їх батьки й не знали, що роблять їх діти.

Раніш усього починали «славіть» Варвару, напередодні її дня, себ-то 3-го грудня. Збиралися невеликим гуртком: два-три, рідко чотири хлопчики, обирали собі район (кілька найбільших вулиць з перевулками) і починали ходити по дворах, а там заходили до кожної квартири й питали: «Позволітє Варвару славіть?»

Бувало й так, що з деяких квартир їх наганяли геть, а в інші запрошували до кімнат. Хлопчики входили до кімнати, ставали всі перед іконами або посередині кімнати так, щоб усі їх бачили й починали співати таку пісню:

Варвара прекрасна
Всьому світу ясна
Мучилася за Христа
За нєбєсного творца.
А отєц єйо не взлюбіл
І в темніцу посаділ,
А с темніци взял за руку
Да повьол єйо на муку.
Слався, слався, Варвара,
Трі окошка создала
І трі ангела с нєбес
Держі, Варвара, свой крєст!

Ким і коли складена оця пісня невідомо. Вона передавалася в спадщину від старших до молодших, які заучували її напам'ять, а разом з словами виучували також її мельодію. Після того, як проспівували цю пісню, один з хлопчиків з кращим голосом співав такі слова:

Бог Создатєль всєго свєта,
На котором ми жівйом.
Хозяіну многі лєта
Многі лєта пропойом.

Решта хором співали кілька раз «многая лєта».

Коли хлопчики бачили, що хазяїн квартири одружений, то співали знову теж саме, змінюючи слова третього рядка так: «Хозяюшкє многі лєта». Коли в кімнаті бачили дітей, то знову співали, змінюючи третій рядок так: «Іхнім дєткам многі лєта». Коли бачили, що у хазяїна сидять гості, то знову співали, змінюючи третій рядок: «Іхнім гостям многі лєта» або «Всєй компаньє многі лєта».

Це робилося завжди для того, щоб, так сказати, виявити свою гречність, а головне одержати більше грошей. Платили за це різно. Іноді 2—3 копійки, частіше три копійки, п'ять копійок і рідко коли 10, 15, 20 копійок.

Бувало й так, що ті гості, що сиділи у хазяїна квартири, давали хлопчикам гроші від себе по кілька копійок.

Гроші брав один з хлопчиків, якого обирала решта перед тим, як іти «славіть». Він носив назву «касіра».

Гроші рахували вже тоді, коли закінчували «славіть», себто, коли обійшли весь район. Тоді «касір» виймав з кишені всі гроші, рахував їх з рештою й розподіляли нарівно, хоч іноді було таке, що той, хто заспівував «Бог Создатєль» і мав кращий голос одержував трохи більше. Це залежало від попередньої умови.

Так само ходили «славіть» і Миколая, напередодні його святкування 5-го грудня ввечері. Співали теж невідомо коли й ким складену пісню:

Ішьол Ніколай
Лужком-бережком.
Святий Ніколай
Лужком-бережком.
А навстрєчу єму
Да трі жідова,
Святий Ніколай
Да трі жідова.
Етії жіди
Мучілі Хріста.
Святий Ніколай
Мучілі Хріста.
Пошьол Ніколай
На Сіонску гору,
Святий Ніколай

На Сіонску гору.
А на той горє
Церковка стоіт.
Святий Ніколай
Церковка стоіт.
А у той церкві
Трі гроба стоят.
Святий Ніколай
Трі гроба стоят.
А у первом гробє
Сам Ісус Хрістос.
Святий Ніколай
Сам Ісус Хрістос.
А у другом гробє
Матєрь Божія.
Святий Ніколай
Матєрь Божія.
А у третьєм гробє
Сам Ніколай.
Святий Ніколай
І сам Ніколай.

Після чього знову співали «Бог Создатєль» так саме, як і на Варвару.

Надходило Різдво. «Славіть» Варвару й Миколая ходили хлопчики віком 9—14 років. Вони ж ходили «славіть» і на Різдво 25, 26 і 27 грудня, співаючи тропарь Різдва: «Рождество твоє Хрістє, Боже наш», іноді (дуже рідко) кондак «Дєва днєсь», а після «Бог Создатєль».

Але на Різдво, крім хлопчиків, ходили вже й хлопці віком 15—20 років, які, крім тропаря й «Бог Создатєль», ще робили виставу «Царя Ірода».

«Царь Ірод» теж передавався з покоління до покоління усно, вивчався й виставлявся часто під керівництвом дорослих, які сами колись ходили й виставляли «Царя Ірода», а потім навчали цьому молодших.

До «Царя Ірода» завжди завчасно готувалися.

Перш за все робилася «звізда» з різнокольорового паперу, який мастили маслом, або олією, щоб потім краще папер світився. Робили «звізду» на 5, 6, 7, часом і на 12 рогів. В середині «звізди» в колі наліплювали іконку Різдва з одного боку, а з другого робили двері, через які вкладали в середину «звізди» свічку. Роги «звізди» з'єднували ланцьогом, зробленим з різнокольорового паперу. Часом робили 2—3 ланцюги поміж рогами.

«Звізду» робили колективно, для чого складалися грошима, а іноді хто-небудь один робив «звізду» на свої кошти, але з умовою, що потім йому повернуть її вартість, коли будуть ділитися грішми.

Крім «звізди» робили ще «панцирі», себто кардонні або полотняні нагрудники, які обклеювали зверху золотим або срібним папером. Ці «панцирі» робилися для Ірода, його племенника й «воїнів» Ірода. Робили корону для Ірода, добували хрести й медалі або робили їх з кардону, добували справжні шаблі або робили самі з заліза у ковалів. Купували у крамарів на толкучці, на Подолі 2 пари еполет, офіцерські пояси, робили або купували залізну косу тощо. Кожний повинен був знати свою ролю й відповідно вдягнутися. Коли починалось Різдво, то йшли робити виставу, а до того кілька раз робили репетицію «Ірода». Кожний повинен був знати всі слова без помилок, бо суфльора не було. Обирали собі район і починали ходити по хатах і питати в кожній квартирі: «Позвольтє царя-Ирода представлять?». Коли господарі квартири давали дозвіл, то входили до кімнати й, проспівавши тропарь Різдва, зразу починали виставу, а після неї вже співали «Бог создатєль».

Одягнутий Ірод був так. На голові корона (часом, коли хлопці були бідні, то не робили корони, й на голові у Ірода нічого не було), на грудях «панцирь», на якому хрести й медалі. Ірод підперезаний офіцерським поясом. На плечах еполети з «висячками», себто генеральські або полковницькі (в рідких випадках одягали обер-офіцерські «без висячек»). Через плече висіла шабля. Племенник Ірода одягнутий був так. Корони на голові не було. На «панцирє» менше хрестів і медалей. Епо-

лети завжди обер-офіцерські «без висячек», підперезаний офіцерським поясом і мав через плече шаблю.

«Воїни» Ірода були одягнені так. Коли Ірод і племенник мали золоті «панцирі», то «воїни» мали срібні, а коли Ірод і племенник мали срібні, то «воїни» були без «панцирів», але обов'язково мали шаблі. Смерть одягнута була так: поверх одежи білий балахон або біле простирадло. Обличчя або закрите білим, або в машкарі. В руках залізна коса.

Лікарь був у звичайній одежі в смішній машкарі або без неї. Машкари купувалися в перукарнях.

Решта були без машкар і в звичайній одежі.

Дійові були такі: Царь Ірод, Племенник царя Ірода, два воїни, Смерть, Гробокопач, Лікарь, юрба.

Вистава починалася так: із юрби хлопців виходив один, і зробивши поклін глядачам, а часом махнувши шаблюкою у себе над головою казав:

Царь Ірод.
Здравствуйте, почтеннейшие господа!
Вот явился царь-Ирод сюда.
Где не был, не бывал
Своего родного племянника в глаза не видал.

По боках царя-Ірода ставали два воїни, які виймали шаблі й тримали їх коло свого плеча.

Племенник (виступаючи з юрби).
Здесь, дядя, являюсь пред тобой.
Что хочешь сказать?
Или куда послать?
Все твое желание исполню.

Ірод (суворо).
Где был?

Племенник.
На Волге реченьке катался,
С разбойничками знался.

Ірод.
Срам, срам царскому сыну
На Волге реченьке кататься,
С разбойничками знаться.
Должен дома сидеть,
Царский трон глядеть.

Племенник.
Прости, дядя!

Ірод.
Спой мне мою любимую песню.

Племенник (співає).
Там, где море вечно плещет
На пустынные скалы,
Где луна теплее блещет
В сладкий час вечерней мглы *.
(Говорить).
Стой, дядя, тут, а я пойду за указом. (Виходить).

Ірод (стає на коліна й співає).
Слышу сдалека
Колокол звенит,
Время проходит
И смерть прибежит.

Воїни (співають).
Боги, вы, боги,
Помилуйте нас!

Смерть (іде).
Полно тебе, царь, царювать,
Пора тебя в сыру землю ховать.

Ірод (підводиться з колін і своєю шаблею вдаряє по косі, яку нахилила над ним смерть).
Прочь, старуха,
Прожорливое твое брюхо!
Как дам высоко
Рассыпешься в песок!

* Як ця поезія Ол. С. Пушкіна потрапила до «Царя Ірода» для мене нерозгадана загадка. Співали цю строфу часом з своїми варіянтами. Замість «теплее» — светлее, замість «сладкий час» — поздний час [прим. О. Іванова. — *Ред.*].

(Смерть уходить).

Ірод (стає на коліна й співає).
Слышу сдалека
Колокол звенит
Время проходит
И смерть прибежит.

Воїни (співають).
Боги, вы боги,
Помилуйте нас!

Смерть (іде).
Полно тебе царь, царювать,
Пора тебя в сыру землю ховать.

Ірод (підводиться з колін і своєю шаблею вдаряє по косі, яку нахилила над ним смерть).
Прочь, старуха,
Прожорливое твое брюхо!
Как дам высоко
Рассыпешься в песок!
(Смерть уходить).

Ірод (стає на коліна й співає).
Слышу сдалека
Колокол звенит,
Время проходит
И смерть прибежит.

Воїни (співають).
Боги, вы, боги,
Помилуйте нас!

Смерть (іде).
Полно тебе, царь, царювать,
Пора тебя в сыру землю ховать.

Ірод (підводиться з колін і своєю шаблею вдаряє по косі, яку нахилила над ним смерть).
Прочь, старуха,
Прожорливое твое брюхо!
Как дам высоко
Рассыпешься в песок.

Смерть (грізно).
Я не старая старуха,
Не прожорливое брюхо
Я — мать твоя.

Ірод (стає на коліна).
Ах, мать моя родная!
Дай мне отстрочки
На три годочки!

Смерть.
Не дам.

Ірод.
Ну хоть на три дня.

Смерть.
Не дам.

Ірод.
Хоть на три часа.

Смерть.
Вот тебе острая коса!
(Вдаряє Ірода косою. Ірод падає. Смерть уходить).

Племенник.
О Аллах! О Боже мой!
Что я вижу пред собой?
Лежит дядя мертвый мой.
Труп травой прикрыт.
Не с кем мне теперь ни пить, ни гулять,
По морям раз'езжать,
Заморские вина распивать.
(Павза).
Позвать гробокопателя.
(Гробокопач входить).
Убрать это мертвое тело,
Чтобы здесь не смердело,
Птицы не клевали,
Звери не терзали.
(З юрби виходять і несуть Ірода).

Лікарь (входить).
Вот явился доктор-лекарь
Из-под каменного моста аптекарь.

Кишки вынимаю,
Печенки вставляю,
На тот свет по запискам отправляю.
Что у тебя болит?
(Звертається до племенника Ірода або до когось з юрби).

А.
Голова.

Лікарь.
Обрить ее до гола,
Кипятком опарить,
Четырехугольным поленом ударить, —
Будет здорова.
Что еще болит?

В.
Пузо.

Лікарь.
С'ешь двадцать четыре астраханских арбуза, —
Будет здоровое пузо.
Что еще болит?

С.
Ноги.

Лікарь.
Отрубить их на пороге.
Козиные приставить,
Танцовать заставить.

Після цього, коли між хлопцями були такі, що вміли танцювати, то танцювали навприсядки, а коли не танцювали, то співали «Бог создатєль» і на цьому вистава закінчувалась.

Бували й такі випадки, що до хлопців приєднувалися часом професійні злодії у юрбу й доки хлопці співали й робили виставу, злодії крали все, що можливо. Переважо з комори всяку їжу або з передпокою одежу. Злодії нічим не ризикували, бо коли хто й помічав, що вкрали, то затримували хлопців, які «славілі» й передавали їх двірникові й поліцаям, а злодії були вже далеко. Через те хлопці не любили брати з собою злодіїв, але ті різними погрозами, що розіб'ють звізду й знищать увесь реквізит, примушували хлопців погодитися, особливо, коли злодії були старше віком і дужчі за хлопців. Коли ж хлопці були міцні, то злодії боялися їх зачипати, щоб не бути битими.

Щоб позбутися неприємностей, хлопці ходили по вулицях з «звіздою» так, щоб їх не помітили. Ніколи не запалювали на вулиці «звізди», а тільки тоді, коли входили у двір. Ховали на вулиці «звізду» в велику торбу або закривали пальтом. Для хлопців злодії були невигідні тим, що в квартирі, які раз обікрали, ніколи більше не пускали й таким робом хлопці не мали заробітку й примушені були йти часом у чужий район, де ходила інша компанія хлопців, яка вороже ставилася, коли «чужі» заходили до їх району. Наслідком були бійки, й дужча компанія била слабішу, розбивала «звізду», нищила реквізит, і побиті примушені були повертатися додому.

Цікаво ще зазначити ось що. Дівчата ніколи не ходили «славіть» ні на Варвару, ні на Миколая, ні на Різдво. В «Царі Іроді» теж нема ні одної жіночої ролі. Навіть смерть одягала машкару чоловіка, а не жінки.

Ол. Іванов.

[1] *Скрипник Г.* Етнокультурне та державне відродження України і розгортання наукової діяльності установ УАН (20-ті роки XX ст.) // НТЕ. — 1998. — № 5, 6. — С. 20.

[2] Див.: Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. — Ф. 1, од. зб. 48, арк. 48—52 (далі — НАФРФ ІМФЕ).

ПОЛЬОВІ МАТЕРІАЛИ ПРО ПОБУТ УКРАЇНСЬКОЇ СІЛЬСЬКОЇ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ ГАЛИЧИНИ НАПРИКІНЦІ XIX – У 30-х РОКАХ XX СТОЛІТТЯ

Оксана Баран

УДК316.343.37–058.237(477.83/.86)"1900/1930"

Публікація містить матеріали польових досліджень авторки, проведених у населених пунктах Івано-Франківської, Львівської та Тернопільської областей упродовж 2004—2006 років. Інформація, отримана шляхом опитування респондентів, засвідчила провідну роль сільської інтелігенції в громадському житті галицького села в кінці XIX — упродовж 30-х років XX ст. Сільська інтелігенція (учителі, священики, лікарі та інші представники найбільш освіченої верстви) відігравала важливу роль у покращенні життя селян, оскільки вона була ретранслятором західних ідей і культурних впливів.

Ключові слова: сільська інтелігенція, священики, учителі, польові дослідження, селяни, Галичина.

The present publication contains the materials of the author's field researches conducted in the settlements of Ivano-Frankivsk, Lviv and Ternopil regions during 2004—2006. Information achieved by questioning of respondents shows the leading role of the rural intelligentsia in a public life of Galician village at the end of the 19th century till the 1930s. Rural intelligentsia (teachers, priests, doctors and other representatives of the most educated layer) played an important role in the improvement of the everyday life of peasants as it was the mediator due to which the Western modern ideas and cultural influences came into sight.

Keywords: rural intelligentsia, priests, taechers, the field researches, peasants, Galicia.

Побут священика в селі Студійка Калуського району Івано-Франківської області (20–30-ті роки XX ст.)

Респондент — Гусак Олег Миколайович, 1931 р. н.; українець; місце народження — м. Збараж Тернопільської обл.; освіта — вища (медик); працював аптекарем; пенсіонер; проживає за адресою — м. Івано-Франківськ, вул. О. Довженка, 18/83, корп. 1. Записано О. Я. Баран 24.05. 2004 р. в Івано-Франківську.

Мій батько був священиком у селі Студійка біля Калуша. Він мав (6—8) га поля, сад — 2 га. Поле обробляли самі, частину віддавали на спілку. Тримали дві корови, порося. Коней не було. Була велика стодола, частину збіжжя привозили на тік. Мали наймичку. Зимою скликали жінок на толоку лущити кукурудзу, дерти пір'я.

Мама переважно займалась кухнею і вихованням дітей. За професією була учителькою, працювала у сусідньому селі протягом одного року під час радянської влади, бо тоді було важко з грошима.

У хаті ми мали гарну бібліотеку. Батько виписував для дітей дитячий журнал «Дзвіночок». Мали історію М. Грушевського, твори Б. Лепкого, праці із всесвітньої історії. Переважали книги з видавництва «Червона Калина». Книги приносили кольпортери — спеціальні розповсюджувачі. Виписували газету «Новий час». Більшість книг було з історії стрілецтва, багато було й церковних творів. У бібліотеці при церкві була історія князя Осмомисла. Також існувала бібліотека при читальні. Тато цікавився всіма книжковими новинками, що поступали у вихідні.

Приблизно в 1937 році тато купив радіо, на той час його ще ні в кого не було. Радіо на батареях. По ньому ми слухали про хід війни.

У школі тато вів релігію, одержував один злотий за годину навчання релігії.

У бідних не брав грошей за похорон, але брав гроші за весілля. Сам ходив на весілля, де читав молитви.

Діти і молодь цілували священику руку; їмості цілували руку теж.

У селі була акушерка, вона приймала у матері роди.

Тато курив. Любив грати в шахи. Носив годинник у кишенці на ланцюжку, його тоді чіпляли до ґудзика.

Нашу хату збудували в 1926 році. Мала п'ять кімнат і кухню. Окремо була канцелярія, де стояли стіл, шафа для зберігання метрик, документів. У вітальні висіли картини, була дерев'яна підлога. На вікнах були фіранки, вишиті зверху.

Накривались ковдрами, власноруч виготовленими перинами (тримали гуси). Матраци робили самі: сінник набивали сіном або кукурудзяним лушпинням, робили три секції. У нас були матраци з кінської шерсті. Простирадла з грубого полотна (конопляного). Зверху ліжка накривали капами.

Піч була з кухнею. Комин виходив на двір.

Їли з окремих тарілок, на свята користувались ножем і вилкою, у будні дні рідко коли їли ножем. Посуд — металевий, металеві стаканчики для алкоголю (місткістю близько 25—30 г), тарілки— великі порцелянові. Священик мав термос.

На Великдень в основному збиралась уся родина. На Зелені свята організовували процесії святити поле.

28 серпня, на храм, гостювали священики з дружинами і дітьми (по 4—5 родин), о. Максимович приїжджав велосипедом. Приїжджав і художник Ковжун із Калуша. Після служби відбувалась гостина. Перед тим як сідати за стіл, давали канапки з паштетом. Після гостини чоловіки грали в преферанс, а жінки в іншій кімнаті обговорювали домашні справи і обмінювались рецептами. На празник їли ножем і вилкою, використовували полотняні серветки.

На городі вирощували редьку, петрушку, каляфіор (цвітну капусту). Цвітну капусту подавали відварену із сухарями. На сніданок пили ячмінну каву з молоком. Тримали індиків, тому готували страви з м'яса птиці. На празник подавали борщ, юшку (вареників не подавали), печеню з телятини. У гусятниці запікали гуску, фарширували паштетом, виготовленим із печінки, легенів, петрушки тощо. Страви готувала їмость зі служницею. Подавали голубці з грибовим соусом. Перед тим, як сісти за стіл, подавали пити наливку, слив'янку. Пекли печиво «кукурудзка», торти, французькі тістечка. Варили компоти зі слив, яблук. Одного разу батько запросив на гостину поляка із с. Бабин поміщика Розвадовського (той мав власні стави), який дав йому на підмогу свого кухаря. Виготовили на свято морозиво, для цього батько сам їхав за «ледом».

Учителі розпочинали урок з молитви і закінчували «Отче духовний».

У 1938 році в селі широко святкували 950 років з часу хрещення Русі.

На фестини вчителі в читальні організовували вистави, виступи дітей. Зранку відправляли Службу, потім відбувались забави (як правило, у неділю). Відбувались футбольні турніри. Привозили пиво в бочках, лимонад у пляшках. Жиди організовували продаж цукерок.

Під час одного із фестинів на стадіоні вапном розграфили шахівницю. Учасники переодяглись у чорні і білі плащі. Грали в імпровізовані шахи: замість фігури шахового коня водили по клітинках справжнього коня. Це проходило приблизно в 1937—1938 роках.

Побут сільської інтелігенції в селі Монастирець Жидачівського району Львівської області (20—30-ті роки XX ст.)

Респондент — Кізера Марія Степанівна, 1914 р. н.; українка; народилась у с. Монастирець Жидачівського р-ну Львівської обл.; освіта — 7 класів Монастирецької школи; пенсіонерка; проживає за адресою — с. Старе Село Жидачівського р-ну Львівської обл., вул. І. Франка, 43. Записано О. Я. Баран 4.05.2005 р. в с. Старе Село Жидачівського р-ну Львівської обл.

У селі Монастирець активною була молодь, студенти організовували аматорські вистави, концерти. Я сама грала роль Марусі Богуслав-

ки. Ініціатором таких вистав часто був студент Микола Шараневич. Він учився тоді на учителя. Організовували чайні вечори. Там заборонялось пити алкоголь. В організації вечорів допомагали студенти із Жидачева (тоді — повітовий центр). Для таких вечорів дівчата випікали сухарі. Студенти у читальні зачитували реферати, переважно з історії. Проводили голосне читання. Тоді не було таких клубів як тепер, а хати-читальні.

Під час Різдва ходили колядувати на церкву. Священиком був о. Владичин. Його син Владичин Іван перебрався у місто. У читальні не був задіяний. Священик вже мав кишеньковий годинник. Донька одягалась у міщанський одяг: плащ, плаття, сведер. Їмость носила одяг переважно чорного кольору. Вона носила довгі коси, а священик, коли побачив, що я підстриглася, запитав, де мої коси, бо любив повторювати, що «коса — то дівоча краса». Коли йшли молоді, щоб просити його за заповіді, то мали нести священику курку, невеликі гроші. За сповідь діти несли по два яйця, на престолі стояла тарілка, куди клали ті яйця. Це зберігалося ще у 50-х роках. Коли священик на Йордан освячував хату, то за ним ходив дяк і збирав яйця у кошик.

Учителі при школі мали город, на якому садили огірки, помідори, солодкий перець. Я сама бачила, як вчителька садила солодкий перець. Того ще тоді у селян не було. Уже пізніше деякі дівчата мали косметику. Пам'ятаю, що одна дівчина натирала щоки папером з рум'янами, але так, щоб ніхто того не бачив.

Побут сільської інтелігенції в селі Дубівці Галицького району Івано-Франківської області (20—30-ті роки XX ст.)

Респондент — Савчук Катерина Андріївна, 1923 р. н.; українка; народилась у с. Дубівці Галицького р-ну Івано-Франківської обл.; освіта — 5 класів Дубовецької школи; пенсіонерка; проживає за адресою — Івано-Франківськ, вул. Довга, 83/25. Записано О. Я. Баран 25.01.2005 р. в Івано-Франківську.

Селяни ставились до інтелігенції з великою повагою. Священик Медвідський мав слуг, кухарку. За шлюб молода пара мала відробити три дні. Могли не відпрацьовувати, якщо платили гроші. Ходили селяни до священика на толоку ліпити стайню. Дівчата збирались по 9—10 чоловік і вишивали разом фелон для священика.

Їмость деколи займалась лікуванням. Пам'ятаю, що коли я поранила серпом руку, то батько відвів мене до їмості. Вона зробила перев'язку. Їмость одягалась у міщанський одяг, в основному носила чорні сукні. Доньки пароха також носили суконки.

Священик мав свою бричку. У його хаті була велика бібліотека. Майстри робили йому меблі на замовлення.

Священики давали тоді своїм дітям релігійні імена. Священик Медвідський продовжив роботу у братствах тверезості, читальні. Його сини малювали декорації до вистав, були дуже активними у селі. У селі організовувались курси куховарства. Дуже популярним серед селянства було випікання медівників. Пекли завиванці, пироги, пампухи, тістечка.

Дітей вчили не випитувати у старших. Коли розпочиналась вечірня, із читальні всі розходились до церкви.

Активним у просвітній роботі в с. Дубівці був дяк Петро Кирдяк. Він одягався по-міщанськи: носив костюм і краватку. Був звичайним селянином, хоть і виглядав, як пан. Його син працював секретарем при війті, а доньки брали активну участь у заходах читальні. Після нього дякував його син.

Директором школи був Антін Легінь. Носив костюм і краватку. Хата директора складалась із чотирьох кімнат: була кухня, спальні, вітальня (називали покої). Син директора Ярослав Легінь був студентом, але всі вакації віддавав селу. Пізніше займався збором речей для музею. Ярослав Легінь одружився з простою селянкою.

Учителі жили переважно на квартирах. Учитель, який за національністю був караїмом,

вчив дітей плавати на Дністрі. Діти у школі вітались «Слава Ісусу Христу».

Мій батько робив вироби із цементу. Ми мали власну олійню, пасіку. Тоді мої батьки казали, що наука не приносить користі, бо тогочасні газети багато писали про самогубства інтелігентів, які не могли знайти роботу. Тоді не хотіли давати українцям роботу, селяни навіть переходили на католицизм. Поляки тоді нас дуже не любили. Коли у с. Залуква проходили фестини, то польські залізничники кидали в учасників свята камінням.

Побут галицьких учителів (20–30-ті роки XX ст.)

Респондент — Мандзюк (Яворська) Ольга Йосипівна, 1928 р. н.; українка; місце народження — м. Радомсько (Польща); освіта — вища педагогічна; працювала вчителькою; пенсіонерка; проживає за адресою — смт Солотвино Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл., вул. Чорновола, 27. Записано О. Я. Баран 21.09.2004 р. в смт Солотвино Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл.

Мій батько Осип Яворський народився 1885 року у м. Кулачківцях Коломийського повіту. Після закінчення виділової школи у Коломиї ходив до учительської семінарії у Сокалі. Він організував у Гвіздці Коломийського повіту приватну українську школу імені М. Шашкевича. З 1909 року близько десяти років вчителював у Західній Галичині. У 1912 році одружився з Чайківською Євгенією. З 1918 року повернувся на рідні землі. Далі виїхав в Україну, де працював учителем при Військовій школі УНР в Кам'янці. Там учив історію України.

Батько займався етнографічною діяльністю, залишив зошити своїх спогадів окремо про рідне місто Кулачківці, його розташування, звичаї і життя населення; окремо про євреїв у селі; про вчителювання на Лемківщині...

Він був шкільним інспектором на Лемківщині. Був дуже начитаним і розумним чоловіком. При нашому вихованні велику увагу звертав на граматику, вміння правильно писати і говорити.

Батько був атеїстом, згадував, як колись у парку на лавці «боровся» із власними думками щодо існування Бога і тим, що пропагувалось модними тоді радикальними ідеями. Цей перелом був для нього дуже болючим. Але до церкви ходив завжди, дітям також казав ввечері молитись.

Мати була теж начитаною жінкою. Вона походила з родини священика, навчалась у Чернівцях у семінарії. Була особисто знайома з О. Кобилянською. За професією — вчителька, але не працювала, бо займалась вихованням дітей. Мама вважала, що дівчина повинна усе вміти робити, тому вчила дівчат усього. Учила готувати різні м'ясні паштети, шити.

У сім'ї велику увагу звертали на вільне володіння німецькою мовою, один день у тиждень (четвер) вдома говорили виключно по-німецьки, навіть їсти просили у матері на німецькій мові. Одного разу під час обіду, коли я не знала, як буде по-німецьки капуста, мама не давала мені її, поки сестра не підказала.

У домі була велика бібліотека, особливо багато було польської художньої літератури. Батьки дуже дбали про моральне виховання дітей, тому не дозволяли читати твори Мопассана.

Коли приходили гості, то грали у преферанс, бридж, але дітям дозволялось тільки слідкувати.

Ми жили досить заможно. Коли були на Лемківщині, то мали власний мурований будинок — кам'яницю. Раз у тиждень до нас приходив садівник, який доглядав за кущами з трояндами.

Побут сільських лікарів у селі Боднарів Калуського району Івано-Франківської області (20–30-ті роки XX ст.)

Респондент — Попадюк Федір Антонович, 1927 р. н.; українець; місце народження — с. Боднарів Калуського р-ну Івано-Франківської обл.; освіта — вища

педагогічна; працював учителем; пенсіонер; проживає за адресою — с. Боднарів Калуського р-ну Івано-Франківської обл., вул. Т. Шевченка, 21. Записано О. Я. Баран 9.07.2006 року у с. Боднарів Калуського р-ну Івано-Франківської обл.

У с. Боднарів працювала лікарка-українка Анна Гловінська, яка приїхала сюди десь перед Першою світовою війною зі Львова. Жила із сестрою. Мала власну дерев'яну хату, покриту черепицею. Господарських будівель на її подвір'ї не було. Мала власний город.

У 30-х роках люди платили їй за медичні послуги продуктами. А. Гловінська як медик була відома на всю округу, до неї приїжджали лікуватись аж із сіл сучасної Львівської області. Спеціалізувалась на гінекологічних захворюваннях.

Від простих селян вона виділялась розмовою, одягом, етикетом. Була дуже тактовною. По її зовнішньому вигляді зразу було видно, що йде пані.

Син лікарки (1915 р. н.) виїхав до Америки, а коли приїхав у село в гості, то за ним слідкувала радянська влада.

Крім А. Гловінської, у селі перед Другою світовою війною працював лікар Михалевський. Тоді тут була відкрита «Кооператива здоров'я».

У селі активно працювали брати Микола і Михайло Дяченки. Вони були сиротами. Михайло — це відомий поет Марко Боєслав. Микола Дяченко закінчив Господарську академію у Чехословаччині. Працював у «Сільському господарі» м. Станіслава, організував у селі курси буряководів, показував людям, як правильно вирощувати буряки.

Священиком у селі у 30-х роках був Юліан Кочержук. Помер в Австрії. Церква і резиденція згоріли 26 липня 1944 року. У 1934 році громада села (Надзірна рада) зауважили йому нетактовну поведінку. Його старша дочка вийшла заміж за священика.

Побут сільської інтелігенції в селі Боднарів Калуського району Івано-Франківської області (20—30-ті роки XX ст.)

Респондент — Попадюк (Топольницька) Анна Дмитрівна, 1921 р. н.; українка; місце народження — с. Боднарів Калуського р-ну Івано-Франківської обл.; освіта — 6 класів польської школи; пенсіонерка; проживає за адресою — с. Боднарів Калуського р-ну Івано-Франківської обл., вул. Т. Шевченка, 21. Записано О. Я. Баран 9.07.2006 р. в с. Боднарів Калуського р-ну Івано-Франківської обл.

У селі працювала вчителькою полька, але вона була поміркована. Їздила відпочивати у Данію. Священик і вчителька разом гостились.

Агроном Микола Дяченко організував курси. Я була їх учасницею. Під час курсів сіяли буряки і садили льон. Дали мені щепи сливок, які нащепила вдома. На курсах я одержала похвалу за ретельність. Ходила на куховарські курси, вчителька приїжджала із Станіславова. Учили, як тримати ложки, вилки, пекти різні медівники, торти. Готували фаршировану картоплю. У мене досі є зошити із записами. Ходила і на кравецькі курси.

Лікарка Анна Гловінська одягалась по-міщанськи, але до церкви ходила у хустці. Сестра у неї була за кухарку. Лікарка була великим спеціалістом, лікувала гінекологічні захворювання.

Побут агронома М. Дяченка в селі Боднарів Калуського району Івано-Франківської області (20—30-ті роки XX ст.)

Респондент — Дрогомирецька (Дяченко) Мирослава Миколаївна, 1936 р. н.; українка; місце народження — с. Боднарів Калуського р-ну Івано-Франківської обл.; освіта — вища; працювала зоотехніком; пенсіонерка; проживає за адресою — с. Боднарів Калуського р-ну Івано-Франківської обл., вул. Р. Шухевича, 12. Записано О. Я. Баран 9.07.2006 р. в с. Боднарів Калуського р-ну Івано-Франківської обл.

Мій батько агроном Микола Дяченко жив у невеликій хаті, яка мала покій, кухню і комору. Він помер на рак у 1942 році Любив усюди ходити пішки, брав палицю і йшов до Ценжова, деколи його підвозила фіра. Носив чорний костюм, мав білий літній плащ, осіннє пальто.

Мама була на багато років молодшою від батька, вона народилась у 1915 році. Познайомилась з батьком, коли він вилікував її братові хвору ногу. Після весілля батько зразу відвів її до жінки священика, щоб навчила куховарити. Варила добру помідорову зупу, налисники, запікала гуску. Пекла гарний хліб.

Весілля велике не робили, бо тато не признавав великих гулянь. Відзначили скромно: взяли шлюб і зробили невелику гостину для своїх. Разом прожили вісім років.

Тато читав Євангеліє у церкві. Сам робив мазі і краплі. Хто захворів, той приходив до батька. Мама навчилась від батька читати по-чеськи і польськи. Сам знав ще і німецьку мову. Першим у селі мав фотоапарат.

Одяг нам шила жидівка. Я носила різні вельветові плаття. Мама гарно вдягалася: ходила у суконці і капелюсі, светрі, який одягався через голову. Мала наручний годинник.

Мали город біля хати, десь десять сотих. Було ще поле. Землю тато продав на навчання у Академії. Ми були середняками. Біля хати тато садив каляфіор, щось схоже на ріпу. Мав гарний сад, де родили щеплені яблука.

На коляду завжди тримав цукерки і яблука для дітей, і за коляду розплачувався не грошима, а цими яблуками і цукерками. Різдво справляли у батькової сестри. Це було родинне свято. Готували борщ з грибами. Під стіл клали сіно, на ньому діти кудкудакали. Іменини не справляли. На свято Св. Миколи батько готував бідним дітям подарунки. Ми самі одержували порцелянові горнятка, дитячий посуд у спеціальному кошичку.

Тато ходив у гості до священика Кочержука. До нас приходив лікар Михалевський. Приходили гімназисти, у хаті батько читав їм лекції.

Пили чай з липи, трав. Чай не купляли. Тато мав записник витрат, де писав, що витратив на їду, поїзд і т. д.

У хаті стояли двохдверна шафа, столик, ліжко, був п'єц. Мали дорогий посуд: кльоші, тарілки, вилки, ложки і ножі. Комора була закладена татовими книжками. Багато було польської літератури. Мав цінну медичну енциклопедію. Він учив селян читати і писати, давав їм книги. Маму засудили у 1947 році. Під час обшуків спалено багато батькових книг.

Батькова хата, яку він збудував своїми руками з дерева, ще збереглась.

Побут сільської інтелігенції в селах Старе Село та Монастирець Жидачівського району Львівської області (20–30-ті роки XX ст.)

Респондент – Мазур (Чмелик) Наталія Іванівна, 1926 р. н.; українка; народилась у с. Старе Село Жидачівського р-ну Львівської обл.; освіта – Стрийська торговельна школа; пенсіонерка; проживає за адресою – с. Старе Село Жидачівського р-ну Львівської обл., вул. І. Франка, 12. Записано О. Я. Баран 10.05.2005 р. у с. Старе Село Жидачівського р-ну Львівської обл.

З молодих літ у Старому Селі працювала вчителька-українка Емілія Ґрубська. Вона була неодружена, робила у селі до старості. Працювала тут ще за німців. На старість виїхала у Стрий, де була її родина. Перше жила у простого селянина Гринжоли Івана. Знімала у нього одну кімнату. Їсти готувала собі сама, взагалі їла по-селянському. Хліб сама не пекла. Город не тримала.

На поїздки вона наймала у селі коні, а у сусіднє місто Журавно ходила пішки. Учителька дуже любила дітей, водила на екскурсії до Дністра, у ліс. У школі працювала одна: перше вчила 1-й і 2-й клас разом, потім 3-й і 4-й. Приводила дітей до церкви, водила «на маївку». Учила церковних пісень, шити, в'язати корунки, шкарпетки, рукавиці. Мала дерев'яний грибок, на якому вчила дівчат штопати.

То була одна пані на все село. Одяг носила ні довгий, ні короткий. Мала беретку на літо, шапку — на зиму. У хустині не ходила. По плащі люди впізнавали, що то йде «пані». До неї звертались «Прошу пані».

Вона так і не вийшла заміж, бо не було у селі пари. До неї часто заходив на розмову один селянин, який був начитаний і грамотний. Учителька трималась окремо. На весілля не ходила, хоч і просили. Дітей відучувала, щоб не ходили на гульки, і сама нікуди не ходила. Подавала приклад у особистому житті. Дружила із священиком з с. Монастирець і його дружиною. Часто вела розмови з людьми, учила їх лікувати. Підбирала акторів для народних вистав у селі. Читальня тоді містилась у хаті селянина. Учителька брала там книжки. Букварів тоді так не було, як тепер, тому передавали один одному, старші діти — молодшим.

Учителі тоді весілля справляли по-панськи, заміж виходили у вельонах, а сільські дівчата у вінку. Перший раз вельон у селі дівчина вдягла десь на початку 30-х років. Вона довго служила у судового працівника у Журавні, за що він пообіцяв їй купити вельон. Вона була покриткою, тому не мала права одягати вінок.

Була у селі кооперативна крамниця і жидівська корчма. Вона стояла на місці, де тепер «Народний дім». У Журавні жиди тримали крамниці. Коли люди їхали туди, то говорили, що «поїхали на торговицю».

У Монастирці священиком був Владичин Василь, його син Янек потім став лікарем. Кухаркою у нього працювала стара баба, а її чоловік годував у священика на господарстві кури. Були наймички, які там і жили.

У селі збереглась мурована хата священика з великою кухнею. Хата збудована ще до Першої світової війни. За радянських часів у резиденції був дитячий садок, всередині її трохи перемурували, але зверху лишилась така, як була. Ще стояли великі стайня і стодола, бо священик мав багато поля. У нього першого у селі рядами ріс аґрус, смородина і порічки. За заповіді давали тоді молоді священику чорну курку.

Меблі у хаті священика були кращими за селянські: шафи точені, а не грубо витесані, плетені крісла. На стіні висів годинник з важками. Перші годинники у селі мали жиди. Був наручний годинник у вчительки Ґрубської.

Коли приходили селяни до священика, то йшли до канцелярії. Їмость працювала вчителькою, учила у школі арифметику. Дяк був простий хлоп, ходив одягнений як селянин. Їмость носила шубу, мала пальто з коміром з лисиці. Вона краще одягалась за вчительку.

Після того, як священик назвав свою дочку Оксаною, почали в селі всі так дівчат називати. Одного сина звали Омелько, але люди Омельками своїх синів вже не хрестили.

Після нього був священиком у с. Монастирець Кручок Павло. Перше помагав старому священику.

На празники, весілля готували то, що і селяни. Святковою їжею була «лугуміна» — зварена на молоці густа пшоняна каша, до якої додавали яйця і цукор. Потім це запікали на пательні, різали на куски і давали до кави з молоком. Готували ще налисники, буряки («бігус»), засипану капусту, юшку. Пили вишняк, чай з липового цвіту, робили з ячменю каву. Селянки тоді пекли сухарі з перемеленого пшона, щоб вони були хрусткими. Млин тоді був жидівський, за обмолот зерна брали не гроші, а «мєрку» зерна.

Селяни світили колись скіпком, при такому світлі пряли; пізніше запалювали гніт. Сірник ділили на кілька або ходили до сусідів за гранню.

Перед Паскою кожна хата давала священикові у кошик по два яйця. На Йордан, коли він ходив з кропилом, також від кожної хати давали яйця.

Була приказка для тих, хто любив дуже з себе робити пана: «Пані з села, шєпка з міста».

Побут сільської інтелігенції в селі Монастирець Жидачівського району Львівської області (20–30-ті роки XX ст.)

Респондент — Колос Софія Томівна, 1929 р. н.; українка; народилась у с. Монасти-

рець Жидачівського р-ну Львівської обл.; освіта — вища педагогічна; працювала вчителькою; пенсіонерка; проживає за адресою: с. Монастирець Жидачівського р-ну Львівської обл., вул. Т. Шевченка, 42. Записано О. Я. Баран 12.05.2005 р. в с. Монастирець Жидачівського р-ну Львівської обл.

Священик Владичин був у селі Монастирець до 1938 року Тоді у селі проходила місія, щодня були відправи, цілий тиждень сповідали людей. Тоді прийшов о. Кручок з жінкою, перше правив ще при старому священику. На старому цвинтарі є гробниця Владичина, там він похований з жінкою і ще з кимось з родини. Його дочка Зоня жила в Івано-Франківську.

Резиденція священика збудована ще за Австрії. На подвір'ї були стодола, велика стайня. Стайню руські розібрали за радянської влади. Він тримав по п'ять—шість корів. Все робили наймити, пасли худобу. На подвір'ї було дуже гарно, пам'ятаю стежку, а біля неї росли кущі з аґрусом.

Їсти готувала їмость і кухарка. До священиків багато людей приїздили на празники.

Їмость о. Кручка не була дуже гарною, тому люди сміялись. Якось прийшли молоді до священика з іншого села і помилково цілували у руку служанку, бо думали, що то його жінка. Служанка була дуже гарна і вони думали, що то їмость мусить бути така файна. Сама ж жінка священика сиділа збоку.

У селі був учитель-українець Терльовський. За німців вчителем був Микола Шараневич. Він дуже хотів, щоб учились діти з його села. У 1942 році я і ще двоє дітей пішли вчитись до середньої школи у Стрий, бо там директором був його близький друг. Далі він поміг нам учитись у Львові. За німців Микола Шараневич керував поліцією. Був дуже справедливий і чесний.

Учителька-полька вийшла заміж за українця. Казали, що вона листувалась з Іваном Франком.

Учительки одягалися не так, як селяни. Вони не носили хусток, а шапки, беретки. Прикрас тоді так не носили, як тепер. Учителька носила червоний кожушок, взувалась у туфлі, чобітки. Одягалися дуже гарно.

Учителі готували собі їсти самі. Пили каву, чай з канапками. Пекли добре солодке, нас вчителька пригощала, коли ми приходили полоти їй квіти на городі. Звідки брали хліб, не знаю, певно, що купляли. У Журавні був магазин, де продавали гарний хліб. Тут мали магазин жиди. Була у селі і корчма.

Учителі організовували у школах вистави.

Побут сільської інтелігенції в селі Підвисоке Бережанського району Тернопільської області (20–30-ті роки ХХ ст.)

Респондент — Козак (Мигович) Марія Євстахіївна, 1925 р. н.; українка; народилась у с. Підвисоке Бережанського р-ну Тернопільської обл.; освіта — 4 класи школи; пенсіонерка; працювала на пошті; проживає за адресою: с. Підвисоке Бережанського р-ну Тернопільської обл. Записано О. Я. Баран 8.04.2006 р. в с. Підвисоке Бережанського р-ну Тернопільської обл.

У нашому селі було мало українців, бо то було цілком польське село. Тут стояло два костьоли, один старий костьол розібрали і поставили дзвіницю. За незалежної України зробили з костьолу теперішню церкву. Село мало десь 40 хат, воно було дуже спалене після австрійської війни. Як були змішані сім'ї, то при хрестинах дівчину хрестили за обрядом мами, а хлопця за татовою вірою.

У сусідньому селі Лопушня (то вже Івано-Франківська область) жили одні поляки, вони всі робили на колії і вдягалися по-панськи. Пам'ятаю, що жінки всі ходили у капелюшках. Наші селяни переймали то від них. Українці не так гарно одягались, а коли хто хотів ходити у вишитому, тому жандарм міг порвати сорочку.

Селяни, які не мали поля, йшли робити на вапняний завод. Робота була вся вручну. Десь у кінці XIX ст. тут поставили колію. У сусідніх Курянах жило більше українців, їх нази-

вали «бараби». Вони прийшли із Закарпаття, з'явились тоді, коли будували залізну дорогу.

У сусідньому селі Куряни був греко-католицький священик Кордуба. За посвячення хати на Йордан йому платили пшеницею. Хто з поляків не хотів, щоб він святив хату, то виходив до нього і казав не іти до хати. Українці мало хотіли польського ксьондза, а поляки українського взагалі не хотіли. Ще збереглась плебанія, де жив польський священик. У нього були наймички, дивились за худобою.

Священики тоді мали багато поля. Садили у більшості зернові: гречку, овес, пшеницю. Мали сади. Помідорів і солодкого перцю тоді ще не було. У селі був храм на Михайла, правилось у старій церкві, але потім її розібрали.

Працювала вчителька-полька Лосовська, вона вийшла заміж теж за поляка з прізвищем Гевкалюк. Учителька все одягалась по-панськи.

У с. Демня жив пан, його хату розвалили. На пана робили за збіжжя. Він їздив бричкою, а в церкві не стояв з хлопами, а ставав за престолом. Хлопів штрафували по два злотих за ловлю риби, а коли корова заходила пастись у його ліс, то тоже платили два злотих. Цукор тоді коштував один злотий, а на заводі платили по одному злотому за робочий день. За в'язанку дров із лісу треба було панові відробити.

Побут сільської інтелігенції в селі Підвисоке Бережанського району Тернопільської області (20–30-ті роки XX ст.)

Респондент — Джумак Степан Григорович, 1919 р. н.; українець; народився в с. Підвисоке Бережанського р-ну Тернопільської обл.; освіта — 6 класів школи; пенсіонер; працював шахтарем; проживає за адресою: с. Підвисоке Бережанського р-ну Тернопільської обл., вул. Зарічна. Записано О. Я. Баран 8.04.2006 р. в с. Підвисоке Бережанського р-ну Тернопільської обл.

У селі була корчма, хто пив, то все виносив з хати до корчми. Тоді ті, хто робили на державній роботі, вважались великими панами. Щоб йти на таку роботу, навіть бити камінь, треба було переписатись на польське.

У с. Демня жив пан Гошковський, там був фільварок. У пана хлопи робили за дванадцятий сніп.

На панському полі жид побудував вапняний завод. Завод почали будувати десь у 20-х роках XX ст. Жид мав ним користуватись протягом двадцяти років, а через двадцять років завод мав перейти у панську власність, але тоді якраз почалась війна. Заводом управляли чотири жиди, а власник мав прізвище Гольц. Ті жиди були багаті і з початком війни втекли.

Війтом був поляк, одягався трохи краще за середнього господаря. Поліцай робив у селі обхід, і був порядок: штрафував господарів, якщо з їхнього подвір'я текла гноївка.

До вчительки звертались «Прошу пані», з 1939 року вітались на «Добрий день». Перед початком уроків всі діти молились. Учителі, якщо хтось не знав, били по пальцях або карку. Учили різні польські пісні. Українську мову вчили тільки один-два рази на тиждень.

У селі Курянах жив український священик, господарі його возили, куди треба, хоча мав і свої коні. Їмость рівнялась до панів. Тримав 10–12 корів, 2–3 пари коней. Як приходилось когось ховати, то торгувався за плату похоронів. Коли ховали мого родича, то хотів за похорон 100 злотих.

На свято польського Івана (24 червня) всі з'їздились на відпуст. Було багато священиків.

Побут священика в селі Пуків Рогатинського району Івано-Франківської області (20–30-ті роки XX ст.)

Респондент — Крупка Павло Дмитрович, 1926 р. н.; українець; народився у с. Пуків Рогатинського р-ну Івано-Франківської обл.; освіта — 7 класів школи; пенсіонер; працював машиністом; проживає за адресою: с. Пуків Рогатинського р-ну Івано-Франківської обл., вул. М. Черемши-

ни, 131. Записано О. Я. Баран 9.04.2006 р. в с. Пуків Рогатинського р-ну Івано-Франківської обл.

Я жив близько біля хати священика. Священиком у селі був о. Василь Соловей. Він мав шестеро дітей. Найстарший його син з 1918 р. н., другий син з 1921 р. н., він учителював. Той син Микола Соловей ще мене вчив. Ще були дочки з 1922, 1928 і 1932 р. н. і син Лесько з 1924 р. н. Їмость вдягалась краще за селянок. Учитель Микола Соловей теж вдягався по-панськи.

Священик мав коні, багато поля. Селяни ходили робити йому на поле, за то їм платили 1 злотий. Тоді булка коштувала 5 грошів, хліб — 10 грошів. Молодий кінь коштував 180 злотих, а корова — 100—120 злотих. Відробляли також за Служби Божі. Часом когось ховав задурно, а часом йому відробляли за похорон на полі. На Йордан ходив кропити по хатах.

Священик організував хор і вів його. Війтом був українець на прізвище Бандура. Колись священик і війт командували селом. У священика був великий сад. Хата мала три великі кімнати, велику кухню. Одна кімната служила за канцелярію. Потім за радянської влади у хаті священика розміщувався дитячий садок. Меблі прості: скриня, шафа. Був настінний годинник, діти тоже мали свої годинники. Священик мав кухарку, наймити робили коло коней, худоби. На празники до священика з'їжджались ксьондзи.

Село було українське. Жили тільки один поляк і один жид. Потім поляк перейшов на українське. Жиди торгували у Рогатині. Тоді у містах українців не було багато. Один раз на рік у с. Пукові робили фестини.

У селі стояла велика школа, там вчились діти із сусідніх сіл. Учителями були переважно поляки, бо українців не допускали до роботи.

Їли у селі по-простому. На свята готували засипану капусту з м'ясом і пшоном, холодець. Помідорів тоді ще не було. Їх почали садити десь вже у 60-х роках.

Побут сільського священика в селі Наварія Пустомитівського району Львівської області (20—30-ті роки XX ст.)

Респондент — Шевчук (Садова) Марія Станіславівна, 1930 р. н.; українка; місце народження: с. Наварія Пустомитівського р-ну Львівської обл.; освіта — 4 класи школи; працювала на птахокомбінаті; пенсіонер; проживає в с. Наварія, вул. Львівська, 56. Записано О. Я. Баран 17.07.2006 р. в с. Наварія Пустомитівського р-ну Львівської обл.

У селі священиком до 1925 року був о. Стрільбицький. Він помер у 1925 році Місцеву церкву ставили мешканці п'яти сіл, вона збудована у 1882 році. Іконостас подарували монахи з Добромиля. Село було повністю польським, українців нараховувалось тільки п'ять родин. Був і свій костел.

Отець Олександр Сабат працював у селі протягом вісімнадцяти років. Мав трьох доньок, одна з них, Рома, живе в Америці. Плебанія, де він мешкав, ще збереглась. Після того, як о. Сабат покинув село, плебанія пустувала, а церкву обслуговували монахи.

Їмость була дуже культурна, вона походила з панського роду. Їмость мала підстрижене волосся, одягала капелюшок, а не хустку. Носила різні спідниці, плаття, хутро. Мала професію вчительки, але не працювала, бо займалась вихованням дітей.

Отець Сабат походив зі священицької родини. Народився біля Сколого, а похований у Пісочному.

Плебанія складалась з кухні, трьох покоїв і четвертої кімнати — канцелярії. На подвір'ї були великий шпихлір, стодола і стайня. Священик мав поле, город біля хати. Тримали худобу, коні. Був свій фірман до коней.

Церковний комітет визначав плату за ритуальні послуги. На Йордан священик ходив посвячувати хати разом з дяком, то мама давала дякові гроші.

Священик у школі вчив релігію. Учителі були інтелігентами. На сім класів припадали

три вчителі-поляки. Учитель Собецкий жив при школі, вже мав своє радіо. При школі розміщувався город, учитель садив капусту.

Учителька Бішедовка приїздила зі Львова. Носила костюми, светри, спідниці. Вона вже фарбувала волосся.

Побут сільського священика в селі Наварія Пустомитівського району Львівської області (20–30-ті роки XX ст.)

Респондент — Чабай (Круліковська) Катерина Семенівна, 1918 р. н.; українка; місце народження — с. Нагоряни Пустомитівського р-ну Львівської обл.; освіта — 5 класів школи; працювала кравчинею; пенсіонерка; проживає в с. Нагоряни, вул. Садова, 1. Записано О. Я. Баран 17.07.2006 р. у с. Нагоряни Пустомитівського р-ну Львівської обл.

У 20–30-х роках у с. Наварії священиком був о. Сабат. Ми туди ходили до церкви, о. Сабат мав велике господарство, поле, дев'ять корів. Йому служили дівка для господарки і хлопець, що дивився за худобою. Ми ходили священику робити на полі, помагали веснувати. Коли хто женився, то за заповіді несли курку, а потім молодий платив за шлюб грішми.

Дочки священиків вже мали завивки, вони ходили до перукаря. Хустин вони не носили, а беретки; їмость вдягала замість хустки капелюшок.

Учителями у селі були самі поляки. Жінка вчителя вчила дівчат вишивати. Учитель Турбінський жив при школі в Малечковичах. Він мав при школі служницю, яка ходила біля корови. Біля школи ріс сад.

Учитель з дружиною вранці їхав до костелу, а далі гостився із жонцою (управителем) панського фільварку.

Моя мати була кравчинею, брат — шевцем. Робив взуття, тоді жіноче взуття коштувало десь 15 злотих. Моя сім'я мала п'ять моргів, польський ксьондз давав нам на спілку своє поле. На великі свята ходили на молитву у костел, бо мама була українкою, а тато поляком. Коли робила на полі у ксьондза, то за день роботи одержала від нього два злотих.

До сімнадцяти років я жила при батьках, а тоді пішла служити у Львів. Служила у поляків, господар працював у бюрі. Там прала, прасувала, робила покупки, за що одержувала 15 злотих на місяць. У них було заведено звичай щось дарувати на свята. На Різдво чи іменини одержувала плаття, тканину на фартух. Коли до власників приходили гості, то давали по два злотих на шоколад. Хустина шалянова біла тоді коштувала два злотих, якщо з квітами, то чотири злотих. Плаття із сатину — один злотий за метр, а шерстяне — чотири злотих за метр.

ОСОБЛИВОСТІ ХУДОЖНЬОГО ОЗДОБЛЕННЯ В ІНТЕР'ЄРІ ТРАДИЦІЙНОГО ЖИТЛА ПЕРЕЯСЛАВЩИНИ НАПРИКІНЦІ XIX –У СЕРЕДИНІ XX СТОЛІТТЯ (на основі експедиційних матеріалів)

Сергій Довгань

УДК 39:728+72.012.8–035(477.41/.42)"185/195"

У статті на основі експедиційних матеріалів розглядаються риси традиційного народного житла Переяслав-Хмельницького району Київської області, зокрема, його художні елементи, розміщення в оселі предметів побуту й інших речей. Досліджуються особливості планування, використання будівельних матеріалів та способів зведення житла, що притаманні цьому регіонові.

Ключові слова: традиційне народне житло, інтер'єр, художні особливості, побут, будівельні матеріали, глина, солома, дерево, зрубне будівництво, долівка, піч.

The features of traditional national dwelling of Pereiaslav-Khmelnytskyi district of Kyiv region is considered in the article on the basis of the expeditionary materials, namely, the art elements, placing the subjects of everyday life and other things in the dwelling. As well examined are the special features of house planning and building materials usage and the housing methods which are inherent for the region.

Keywords: traditional national dwelling, interior, art special features, everyday life, building materials, clay, straw, wood, wooden building, floor, furnace.

Традиційне народне житло Переяслав-Хмельницького району Київської області вирізняється не тільки своїм мальовничим зовнішнім виглядом, але й композиційним розмаїттям і багатством інтер'єру, оздобленого з певним мистецьким смаком, притаманним лише українцям. На формування інтер'єру впливало: архітектурно-художнє завершення комплексу житлових споруд, зведених із дерева, глини та соломи; їхнє планування; традиції щодо розміщення в оселі предметів побуту та інших речей, без чого не міг уявити свій дім українець (образи, рушники, обереги та інше обладнання).

Для будівництва житла на лівобережжі Середньої Наддніпрянщини, що обіймає Переяслав-Хмельницький район, використовували передусім таку деревину: дуб, сосну, акацію, вербу, лозу та інші, по змозі, породи дерев, які були доступні селянинові залежно від його матеріального становища. Адже цьому регіонові притаманне зрубне будівництво та будівництво стін «в сохи» («в шули»). Також використовували місцевий в'язкий суглинок («болото», «глина», «земля»), житню солому, очерет, полову. Стіни «в шули» часто обмазували сумішшю глини й соломи. Відомо, що деінде велося будівництво т. зв. «лєпок», коли стіни робили з глини, «болота», соломи, очерету. Були й хати з «городженими» хмизом, лозою або ж очеретом і «закиданими» глиною стінами [1]. Звісно, стіни, у зведенні яких використовували глину, здебільшого необхідно було «виправляти» сумішшю глини із соломою та надавати їм більш привабливого естетичного вигляду.

Зовні стіни зазвичай оздоблювали побілкою, хоча призьбу «підводили» рудою (жовтою) або червоною глиною. Так само «обводили» вікна та двері. Долівку, як правило, робили з глини, добре вирівнювали й мастили.

Усередині ж стіни хат завжди були побілені, а їхній низ — підведений червоною або рудою глиною. Останнє мало велике символічне значення, оскільки вважали, що обведення житла — це замикання кола. Таким чином закривали доступ до хати нечистій силі [2].

Бували випадки, коли стіни й печі оздоблювали декоративним розписом. Стелю найчастіше білили. На ній виступали один поздовжній і, залежно від розмірів хати, один, два або й три

поперечні сволоки (сволочки). Траплялося, що сволок міг бути й поперечним, а на ньому лежали два-три повздовжні сволочки. Сволок посідав важливе місце в сільській хаті. Часто його переносили зі старої хати в нову. Сволоки мили, що надавало їм особливого вигляду в хатньому інтер'єрі. Вони були дбайливо вигладжені, нерідко профільовані. Також на них вирізьблювали хрести, солярні знаки, різні молитви, імена господарів та інших членів родини, а іноді й невеличкі тексти. За сволок клали пучки часнику, полину, інші освячені трави, аби відлякувати злих духів. У деяких місцевостях сволоки й сволочки були мальовані восково-жовтим або темно-червоним кольорами. Їх також могли просто білити.

Від 50—60-х років XX ст. сволоки почали переносити на горище, що привело до зміни художніх особливостей інтер'єру житла. Окрім того, балки, що могли виступати на стелі, замащували глиною та забілювали, що спричинило утворення нової форми стелі — вона стала плоскою. Хоча траплялися й підбиті дерев'яними дошками стелі, які зазвичай білили [3].

На Переяславщині, як і загалом на значній території Середньої Наддніпрянщини, наприкінці XIX ст. було поширене таке планування жител: хата + сіни + комора або хата + сіни. Від початку XX ст. масового розповсюдження набули будівлі з двома житловими приміщеннями, розділені між собою сіньми. У цих житлах спостерігаємо появу «великої хати» («чистої», «світлиці»). Інтер'єр таких хат існував у двох варіантах: із піччю — «тепла хата»; без печі або з грубкою — «холодна хата», «хатина» [4].

Житло українського селянина вимагало випробуваного віками поділу приміщень за функціональним призначенням.

І справді, усе обладнання й предмети інтер'єру традиційної української хати, окрім своїх основних функцій — створення зручностей для відпочинку, зберігання різних речей та оздоблення, — мають і символічне значення. Таке ставлення народжувалося світоглядом селянина, його поетичною душею [5].

Так, спальну частину — дощаний піл — розміщували біля печі (біля груби). Його застеляли т. зв. «маткою», що виконувала роль сучасного матраца. Окрім того, могли використовувати й мішки з травою («сіном, соломою»), що слугували селянинові подушкою чи матрацом. Накривалися ряднами, кожухами. Заможніші сім'ї мали пір'яні, пухові подушки та «перини», вовняні покривала, які виконували функцію ковдри.

Над полом вішали жердку, а на ній — хустки, легкий одяг, полотно. На свята жердки прикрашали також веретами, зіллям, різними травами [6].

Невід'ємною складовою духовного світу селянина та найсвятішим місцем у сільській хаті був покуть. Тут розміщували ікони, і це підсилювало його символічність та святість.

Зайшовши в хату, можна було помітити багато витворів народного мистецтва, проте саме на покуті — найбільш урочистій частині житла — розміщували образи, а починаючи з кінця XIX ст., поряд із ними ставили й портрет Т. Шевченка. Його прикрашали спеціально виготовленими тканими й вишитими рушниками, писанками та паперовими квітами [7].

Робочу частину виокремлювали біля печі та вхідних дверей. Поруч містився мисник, що складався з кількох поличок, у якому зберігали різноманітний посуд. Проте найпомітніше місце належало гончарному посудові: горщикам, макітрам, глечикам, мискам. Миски дуже часто мали багатий декоративний розпис, тому їх ставили на верхні полиці мисника — ці вироби прикрашали житло. Пізніше з'явилися спеціальні шафки для посуду, які закривали двома дверцями. Також посуд іноді розміщували на спеціальних поличках над вхідними дверима між сіньми та хатою [8].

Не залишалась осторонь не тільки духовного, але й художнього життя селянина і піч. До того ж вона була чи не найголовнішим компонентом інтер'єру не тільки переяславського, але й українського житла загалом. Піч була «годувальницею» родини, домашнім (родинним) вогнищем. Її розміщували в кутку біля входу.

Якщо вхід із сіней був праворуч, то піч розташовували ліворуч від дверей і навпаки. За розмірами вона була чималою, адже на ній могла спати майже вся родина, залежно від кількості членів сім'ї. Іноді піч могла займати третину площі житла. Зазвичай піч мала комин, з якого горизонтальною трубою дим виходив у сіни через отвір («каглу»). У сінях стояв димар («бовдур»), інколи відкритий знизу. Він був таких розмірів, щоби в нього могла влізти господиня. Димар найчастіше виплітали з лози, глини та соломи. Рідше він був дощаний.

Біля печі ставили грубку, яка могла слугувати припічком. Димохід від грубки до печі був своєрідним продовженням припічка, і це давало змогу обігрівати приміщення взимку [9].

Елементи житла та інтер'єру були не просто предметами, але й досить змістовними знаками, що виконували як художню, практичну, так і магічну функції. Скажімо, стіл, що займав чільне місце на покуті, був і залишається неодмінною складовою хатнього інтер'єру. Колись його ще вважали своєрідним «мірилом достатку»: у заможніших родин стіл був із кращої деревини, бідніші родини мали дещо скромніший стіл, а подекуди доводилося робити і «збірний стіл», тобто з різних порід дерев. Форма столу найчастіше була прямокутною. Довжина залежала від кількості дітей у родині та розмірів хати [10].

Поряд зі столом, якщо цьому сприяли розміри житла, могла стояти й скриня. У ній зберігали святковий одяг, полотно, верети, усілякі цінності. Скрині могли бути мальовані в темно-зелений, брунатний, червоний та синій кольори, на тлі яких часом зображували квіти у вазонах. Якщо скриня була з плоским віком, її використовували як стіл. Столи й скрині могли застеляти скатертиною.

Лави, що стояли вздовж хати під причілковою та чільною стінами, ставили на масивних «ковбицях» або кілках, забитих у долівку. У заможніших родин вони завжди були застелені декоративними доріжками — т. зв. «лавниками». Їх оздоблювали різнокольоровими смугами. Ткали верети з вовни й конопель. На стінах заможніші селяни вішали оздоблені рослинним та геометричним орнаментами килими [11].

До речі, інтер'єр житла на Переяславщині, його декоративно-художні елементи в предметах побуту не привертали б до себе такої уваги, якби господині щотижня перед вихідними та святами не дбали про чистоту, порядок, регулярно не білили й не малювали стін, печей, не мастили долівки. Особливості інтер'єру, що пов'язані з багатовіковими народними традиціями, роблять житло селянина таким мальовничим і неповторним.

[1] Польові записи автора, 16 вересня 2009 р., с. Старе, Бориспільський р-н, Київська обл.

[2] Польові записи автора, 9 вересня 2009 р., с. Велика Каратуль, Переяслав-Хмельницький р-н, Київська обл.

[3] Польові записи автора, 14 вересня 2009 р., с. Пристроми, Переяслав-Хмельницький р-н, Київська обл.

[4] Польові записи автора, 10 вересня 2009 р., с. Засупоївка, Яготинський р-н, Київська обл.

[5] *Данилюк А.* Українська хата. – К., 1991. – С. 47.

[6] Польові записи автора, 14 вересня 2009 р., с. Пристроми, Переяслав-Хмельницький р-н, Київська обл.

[7] Польові записи автора, 9 вересня 2009 р., с. Велика Каратуль, Переяслав-Хмельницький р-н, Київська обл.

[8] Польові записи автора, 8 вересня 2009 р., с. Вининці, Переяслав-Хмельницький р-н, Київська обл.

[9] Польові записи автора, 14 вересня 2009 р., с. Пристроми, Переяслав-Хмельницький р-н, Київська обл.

[10] Польові записи автора, 8 вересня 2009 р., с. Лецьки, Переяслав-Хмельницький р-н, Київська обл.

[11] Польові записи автора, 12 вересня 2009 р., с. Пологи-Яненки, Переяслав-Хмельницький р-н, Київська обл.

СЛАВІСТИЧНІ НАУКОВІ КОНФЕРЕНЦІЇ

Оксана Микитенко

УДК 061.3+06.017=163.4=161.2

У статті подано відомості про визначні події в славістичній науці — наукові конференції, що відбулися в Україні (Міжнародний науковий симпозіум «Харківський університет і серби», присвячений 205-й річниці заснування Харківського університету ім. В. Н. Каразіна; м. Харків), а також у Сербії (XXXIX Славістична конференція «У дні Вука Караджича»; м. Бєлград). Під час роботи пленарних і секційних засідань порушувалися актуальні питання сучасної славістичної науки, зокрема проблеми сучасної сербістики.

Ключові слова: науковий симпозіум, славістична конференція, наукові й освітні зв'язки, українсько-сербські відносини.

Submitted are the important facts of the modern Slavonic scientific life — the scientific conferences held in Ukraine («The Kharkiv University and the Serbs» International Scientific Symposium devoted to the 205th anniversary of (the Vasyl Karazyn) Kharkiv University, Kharkiv) and in Serbia (the 39th International Scientific Conference «On the Memorable Days of Vuk Karadzic» at the Beograd University, Beograd). During the plenary meetings the actual issues of the Slavonic science raised, particularly the modern Serbistics issues.

Keywords: scientific symposium, scientific conference, science and education relations, Ukrainian-Serbian contacts.

Науковий симпозіум «Харківський університет і серби»

29–30 вересня 2009 року в Харкові відбувся Міжнародний науковий симпозіум «Харківський університет і серби», присвячений 205-й річниці заснування Харківського університету імені В. Н. Каразіна. Окрім Харківського, організаторами симпозіуму також виступили Бєлградський та Новіпазарський університети Сербії. Участь у заході взяли відомі науковці України, Сербії, Росії та Болгарії.

Відкриваючи симпозіум, ректор Харківського університету, член-кореспондент НАН України професор В. Багіров наголосив на необхідності проведення такого надзвичайно важливого для розвитку та поглиблення славістичних і балканістичних досліджень заходу. З вітальною промовою на відкритті виступив ректор Новіпазарського університету професор Чемал Долічанин. Прозвучали також вітання від ректора Бєлградського університету професора Бранка Ковачевича та Тимчасово повіреного у справах Республіки Сербія в Україні Браніслава Радойчича.

На пленарному засіданні прозвучали доповіді з історії українсько-сербських наукових та освітніх зв'язків, які засвідчили, що славістична, зокрема сербська, проблематика завжди перебувала в колі активно досліджуваних науковими діячами Харківського університету питань: В. Кравченко, С. Страшнюк «Про балканське походження та "сербський проект" В. Н. Каразіна 1804 року»; С. Віднянський, О. Іваненко «Сербія та серби у дослідженнях вчених історико-філологічного факультету Харківського університету (друга половина XIX — початок XX ст.)». Про маловідому сторінку в історії Харківського університету та безпосередню участь сербів у заснуванні Харківського університету йшлося у доповіді директора Центру болгаристики та балканських досліджень імені М. Дринова при Харківському університеті імені В. Н. Каразіна доцента, кандидата історичних наук С. Страшнюка («Сербське підґрунтя Харківського університету: Атанасіє Стойкович»). Доповідь професора, доктора Чемала Долічанина окреслила розвиток українсько-сербських наукових зв'язків у галузі математики («Академік Н. Салтиков і розвиток математичної науки в Югославії»). Про рідкісні славістичні видання, що зберігаються у фондах бібліотеки Харківського університету розповіли І. Журавльова та І. Кононенко («Слов'янські колекції в фондах Центральної наукової бібліотеки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна: сербська книга»).

Згодом роботу було продовжено на секційних засіданнях. На секції «Історичні зв'язки Харківського університету з сербами» доповідачі порушили актуальні питання вивчення історичних, наукових та духовних взаємин між нашими народами, сучасного стану й перспектив українсько-сербських зв'язків. Увагу присутніх привернули цікаві доповіді про сербські родини на Слобожанщині, професорів-сербів, які відіграли значну роль у розвитку наукових закладів Харкова XIX – початку XX ст., а також про долю тих представників харківської професури, які після 1917 року продовжили свій науковий шлях на теренах Сербії та колишньої Югославії.

Про важливість відновлення славістичної тематики, зокрема сербістики, у контексті філологічних балканознавчих досліджень ішлося на секції «Сербістика у Харківському університеті», де було заслухано доповіді, присвячені таким видатним славістам XIX та XX ст., як П. Лавровський, О. Потебня, М. Дринов, М. Халанський, М. Сумцов, Л. Булаховський. Увагу було закцентовано на необхідності видання неопублікованих праць із доробку П. Лавровського та Л. Булаховського, ухвалено пропозицію щодо відзначення наступного року 165-річчя від дня народження О. Потебні.

У роботі секції взяли участь співробітники відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України – провідний науковий співробітник, кандидат філологічних наук О. Микитенко, тема доповіді якої була «М. Ф. Сумцов як дослідник сербських мотивів балади про "Сестру-отруйницю"», та старший науковий співробітник, кандидат філологічних наук М. Карацуба, яка виступила із доповіддю «Академік Л. А. Булаховський як дослідник сербського народного епосу».

На заключному пленарному засіданні відбулася презентація третього тому «Українсько-сербського збірника» («УКРАС»), який представив його головний редактор, доктор філологічних наук, професор Деян Айдачич. Матеріали наукового симпозіуму «Харківський університет і серби» буде надруковано в наступному томі збірника.

XXXIX Славістична конференція «У дні Вука Караджича»

9–12 вересня 2009 року в Бєлграді відбулася XXXIX Міжнародна славістична конференція «У дні Вука Караджича». Організовує ці щорічні авторитетні славістичні зустрічі міжнародний славістичний центр Бєлградського університету за сприяння Міністерства науки і освіти, Вукової задужбіни та інших наукових установ. Цьогорічне славістичне зібрання, як і завжди, мало широке інтердисциплінарне звучання і проходило під загальними темами «Мова і культура» та «Література і культура». Конференція, в якій взяли участь представники провідних наукових установ та університетів Європи, ще раз засвідчила високий науковий рівень сучасної славістики, у тому числі сербістики, та її значення в гуманітарному просторі Європи.

Фольклорна і фольклористична тематика була заявлена на пленарному засіданні, зокрема в доповіді професора Міодрага Матицького, який присвятив свій виступ питанню зародження сербської літературної періодики, значну роль в якій відіграли й фольклорні матеріали [«Початок сербської літературної періодики: "Цвітник"» Доситея Обрадовича. Байки (Лейпциг, 1788) у часописному та жанровому контекстах»]. Професор Слободан Грубачич у доповіді «Культура та літературні моделі» окреслив теоретичні завдання вивчення культури як тексту.

У рамках конференції традиційно працювало декілька секцій з мови, давньої літератури та фольклору, а також сучасної літератури й культурології. Серед доповідачів фольклорної секції, на якій головувала професор Надла Мілошевич-Джорджевич, були як відомі, так і молоді фольклористи Сербії. Вони представили різні фольклористичні центри й наукові установи – Бєлградський університет; Інститут балканознавства та Інститут літера-

тури, Новісадський університет, регіональні фольклористичні школи у Приштині та Косовській Митровиці, у Краню та чорногорському Никшичу. У доповідях був представлений широкий тематичний та жанровий матеріал і цікавий компаративний досвід: Міодраг Лома (Бєлград) «Архаїчна основа та процеси християнізації усних форм»; Марія Клеут (Нові Сад) «Марко Кралевич як культурний взірець (у сербській, німецькій та мадярській культурі)»; Снежана Самарджія (Бєлград) «Коли стихнуть прислів'я»; Зоя Каранович (Нові Сад) «Просо у традиційній культурі й пісенності сербів та інших слов'ян»; Бошко Сувайджич (Бєлград) «Співець та культурна ідентифікація»; Єва Премк-Богатай (Крань) «Мотив безсмертя у контексті космогонії (на прикладі двох народних казок — сербської про Баш-Челика та російської про Кощея Безсмертного)»; Неманя Радулович (Бєлград) «Доля, що на чолі записана, у сербській усній прозі»; Даніела Петрович (Бєлград) «Етичні коди патріархальної культури в епічних піснях Ерлангенського рукопису»; Лілія Делич (Бєлград) «Юнак у в'язниці: традиційні моделі у переказах про Володимира і Косару та в епічних піснях»; Ясмина Йокич (Нові Сад) «Обрядове тло однієї дитячої пісні “Помер, помер Райоле”».

Окреме засідання цієї секції було присвячене зв'язкам фольклору з літературою та питанню фольклору як коду в літературі та культурі. Тут прозвучали доповіді, в яких висвітлені дослідження різних аспектів художньої творчості в її зв'язках із фольклором. У двох доповідях було запропоновано огляд творчого доробку маловідомого прозаїка Григорія Божовича: Валентина Питулич (Приштина — Косовська Митровиця) «Транспозиція народної пісні та її психологічна функція у прозі Григорія Божовича»; Бранимир Чович (Нові Сад) «Локальне та універсальне у наративах Григорія Божовича».

Дві доповіді було побудовано на аналізі доробку відомого прозаїка другої половини XX ст., майстра гострої політичної сатири Міодрага Булатовича: Лідія Томич (Никшич) «Елементи християнської та паганської культури у прозі Міодрага Булатовича»; Тетяна Бечанович (Никшич) «Розробка традиційних культурних моделей у романах Міодрага Булатовича “Герой на віслюку” та “Краще було за війни”». Ряд доповідей привернув увагу учасників до значення фольклорного тексту як коду в сучасній культурі: Ліляна Пешикан-Люштанович (Нові Сад) «Казка як культурний код у драмі Милени Маркович “Корабель для ляльок”»; Віолета Йованович (Ягодина) «Архетипове та фольклорне у доробку сучасних сербських прозаїків»; Оксана Микитенко (Київ) «Культурні конотації концепту картярства у тексті слов'янської народної та художньої традиції».

У рамках XXXIX Міжнародної наукової конференції було також представлено дослідницькі проекти філологічного факультету Бєлградського університету.

АННОТАЦИИ ОПУБЛИКОВАННЫХ СТАТЕЙ

Михаил Тиводар. *Этнодемографические процессы на Закарпатье (I — начало III тысячелетия)*

В статье рассмотрены предпосылки и последствия этнодемографических процессов на территории украинского этноисторического Закарпатья. Археологические и письменные источники свидетельствуют о том, что с середины VI в. в крае доминировало славянское, с VIII—IX вв. — восточнославянское и древнерусское население. Вторжение венгров не изменило этнической ситуации. Лишь с XI в. венгры начали включать территории этноисторического Закарпатья в состав Венгрии. Этот процесс сопровождался поселением здесь немецких колонистов, а с XIV в. — поселенцев на «валашском праве». В 1526 году после поражения венгерских войск под Могачем в край переселилась значительная часть венгров. Данные переписей-ревизий XVIII в. и переписей населения XIX—XX вв. раскрывают протекание этнодемографических процессов в данном регионе и процессы ассимиляции украинцев-русинов венграми и словаками. В результате ассимиляционных процессов украинская этническая территория на южных отрогах Карпат в 20—30-х годах XX в. сократилась до 22,3 тыс. км^2.

Ключевые слова: ассимиляция, белые хорваты, Верхнее Потисье, этноисторическое Закарпатье, этноним, этнос, Карпатская Украина, славяне, венгры, украинцы.

Михайло Зан. *Этнические процессы на Закарпатье в современную эпоху*

В статье рассмотрена динамика этнических процессов на Закарпатье в течение последнего времени. На основании критического анализа источников анализируются результаты переписи населения 1989 и 2001 годов, естественный прирост населения области, миграционные процессы. Этнополитические процессы в регионе исследованы на основе архивных документов. Автор обращает внимание на активизацию политического русинства на Закарпатье в течение 1990—2009 годов.

Исследованы этнокультурные процессы среди украинцев и национальных меньшинств Закарпатья, которые трансформировались в направлении роста этнического и национального сознания. Сделан вывод о развитии гражданского общества представителями элиты национальных меньшинств региона.

Ключевые слова: Закарпатье, этнические процессы, политическое русинство, национальное меньшинство, национально-культурные общества.

Олег Гринев. *Закарпатье в европейской политике*

В статье приведено краткое информативное изложение исторических отношений на протяжении веков между украинцами (русинами) и их соседями. Автор допускает, что Закарпатье может играть важную роль на политической сцене по оси *Запад — Восток*. Он подчёркивает, что все политические проекты, которые не согласовываются с украинскими интересами, нужно разоблачать и оказывать им сопротивление.

Ключевые слова: мадяризация, москвофильство, политическое русинство.

Владимир Евтух, Елена Ковальчук, Андрей Попок, Владимир Трощинский. *Украинская этничность за пределами Украины*

Продолжая исследование мирового украинского этнического пространства, авторы концентрируют внимание читателя на тех реалиях украинской эмиграционной жизни, которые характеризуют активные процессы в направлении развития и утверждения украинской этничности в мире.

Ключевые слова: украинская диаспора, общественные организации, ячейка эмиграции, национально-культурное возрождение.

Георгий Кожолянко. *Дополняющие элементы традиционного народного костюма украинцев Буковины*

В статье исследуются научные проблемы этнологически-народоведческих научных проблем дополняющих элементов традиционного костюма украинцев Буковины: головных уборов и причесок, поясов, обуви, украшений. Освещены особенности изготовления и использования дополняющих элементов народного костюма в разных этнографических зонах Буковины (Прутско-Днестровское междуречье, Прикарпатье, Гуцульщина).

Ключевые слова: пояс, шапка, венок, платок, рушник, сапоги, ботинки, браслеты, кольца.

Бодак Ярослав. *Календарные праздники, обряды, песни Горличчины (Лемковщина)*

В статье поданы фольклорные записи, которые отображают песенную традицию лемков, а также их анализ. Образцы щедровок, колядок, весенних игр, купальских песен содержат региональные особенности украинских обрядовых празднований. Также затрагиваются проблемы годового фольклорного и церковного обрядовых циклов.

Ключевые слова: праздник, обряд, игра.

Ольга Порицкая. *Традиционное и модерное в культурных ценностях молодёжи урбанизированной среды Украины: молодёжные субкультуры (по материалам интернет-ресурсов)*

Демократизация общества со времени провозглашения Украиной независимости в полной мере отразилась на становлении современной молодёжи — трансформации традиционных представлений о месте молодого человека в обществе, гендерных отношениях и функциях в молодёжной среде, создании новых стереотипов поведения — позитивов, направленных на творческий поиск своего места в обществе, и девиантного поведения. Новое, привнесённое явление — это появление большого количества разнообразных молодёжных субкультур. Некоторые из них рассматриваются в предлагаемой статье. Речь идёт о молодёжных субкультурах, которые по внешним признакам продолжают традиции карнавализации молодёжного досуга, а именно: косплеях, толки(е)нистах и ролевиках. Исследование показывает, что такие субкультуры популярны среди городской студенческой молодёжи, а в сельской среде они не распространены. Это явление нуждается в последующем отслеживании и определении его роли в формировании мировоззрения молодёжи.

Ключевые слова: молодёжная субкультура, косплей, ролевики, толки(е)низм.

Алина Артюх. *Свое — чужое. Дикое — культурное. Базовые структуры мифологических когнитивных моделей (к проблеме инварианта и трансформации в информационном пространстве)*

Воссоздание логических законов мифологических когнитивных структур, необходимое для выделения инвариантов в трансформируемом эмпирическом этнографическом массиве, нуждается в поиске базовых когнитивных структур мифологической эпохи. Базовые когнитивные структуры элементарных обществ — бинарные символические классификации, которые начинают разворачиваться из пространственно-временной дихотомии: *освоенное — неосвоенное пространство, время архетипов — время их реализации*. В статье также анализируются системы родства дуально-родового общества, которые, по мнению автора, использовались как средство формализации иерархической классификации понятий мифологической эпохи.

Ключевые слова: бинарные символические классификации, системы родства дуально-родового общества.

Оксана Шиприкевич. *Этнические стереотипы в современной украинской телерекламе*

Использование этнических элементов и стереотипов в современной украинской телерекламе вызывает заинтересованность украинской культурой и рост национальной гордости. Однако в ней нередко воплощаются негативные автостереотипы, углубляя комплексы национальной неполноценности. Поэтому телереклама, которая формирует не только потребности, но и стереотипы, ценностные ориентации, модели поведения и эстетические вкусы, должна соответствовать высоким моральным нормам и национально-воспитательному идеалу.

Ключевые слова: этнический стереотип, автостереотип, гетеростереотип, национально-воспитательный идеал, этнопсихика, комплекс неполноценности, массовая культура, телереклама, рекламный слоган.

Леся Мушкетик. *Мир человеческих желаний в народной сказке Украинских Карпат*

В статье на материале сказочной традиции украинцев и венгров Украинских Карпат рассматривается один из основоположных концептов наивной картины мира человека — концепт «желание». Мир желаний в народной сказке отображает основные общечеловеческие мечты, в частности это стремление достичь счастья, которое для каждого имеет свое значение — жизненные блага, власть, бракосочетание, установление социальной справедливости, сохранение молодости, здоровья и т. д. Человеческие мечты там осуществляются в форме сказочной фантастики.

Ключевые слова: Украинские Карпаты, концепт «желание», жизненные блага, власть, женитьба.

Валентина Новийчук. *«Колядування в Київі та вистава "Царя Ірода" в кінці XIX ст.» (из рукописного наследия Александра Иванова — писателя и фольклориста)*

Публикация очерка Александра Иванова «Колядування в Київі та вистава "Царя Ірода" в кінці XIX ст.» раскрывает малоисследованные страницы городского народного быта на рубеже веков (конец XIX — начало XX в.). Заслуживает внимания фигура записывателя «Колядування...» — Александра Васильевича Иванова (1884—1958). Украинский писатель, переводчик, исследователь литературы своим трудом помогал лучше осмыслить, сохранить опыт и достояние традиционной народной культуры. В публикации представлены оригинальные тексты, которыми «славили» свв. Варвару и Николая; а также текст представления «Царь Ирод», который передавался устно из поколения в поколение. Обстоятельно описаны психологические и технологические моменты подготовки и проведения действия: создание костюмов, изготовления масок, «звезды», панцирей, сабель и другого реквизита, а также ориентирование на определенные половые и возрастные параметры участников зрелища.

Ключевые слова: Рождество, Рождественская звезда, св. Варвара, св. Николай, колядование, представление, Царь Ирод.

Оксана Баран. *Полевые материалы о быте украинской сельской интеллигенции Галичины конца XIX — 30-х годов XX века*

Публикация содержит материалы полевых исследований автора, проведенных в населённых пунктах Ивано-Франковской, Львовской и Тернопольской областей на протяжении 2004—2006 годов. Информация, полученная путём опроса респондентов, засвидетельствовала ведущую роль сельской интеллигенции в общественной жизни галицкого села конца XIX — 30-х годов XX в. Сельская интеллигенция (учителя, священники, врачи и другие представители наиболее образованного слоя) сыграло важную роль в улучшении жизни крестьян, поскольку она была ретранслятором западных идей и культурных влияний.

Ключевые слова: сельская интеллигенция, священники, учителя, полевые исследования, крестьяне, Галичина.

Сергей Довгань. *Особенности художественного оформления в интерьере традиционного жилья Переяславщины конца XIX — средины XX века (на основе экспедиционных материалов)*

В статье на основании экспедиционных материалов рассматриваются особенности традиционного народного жилья Переяслав-Хмельницкого района Киевской области, в частности его художественные елементы, размещение в жилище предметов быта и других вещей. Исследуются особенности планирования, использования строительных материалов и способов построения жилья, которые характерны этому региону.

Ключевые слова: традиционное народное жильё, интерьер, художественные особенности, быт, строительные материалы, глина, солома, дерево, срубное строительство, пол, печь.

Оксана Микитенко. *Славистические научные конференции*

В статье поданы сведения о примечательных событиях в славистической науке — научные конференции, которые проходили в Украине (Международный научный симпозиум «Харьковский университет и сербы», посвящённый 205-й годовщине основания Харьковского университета им. В. Н. Каразина, г. Харьков), а также в Сербии (XXXIX Славистическая конференция «В дни Вука Караджича», г. Белград). Во время работы пленарных и секционных заседаний затрагивались актуальные вопросы современной славистической науки, в частности проблемы современной сербистики.

Ключевые слова: научный симпозиум, славистическая конференция, научные и образовательные связи, украинско-сербские взаимоотношения.